LOS DEBERES

Cicerón

BIBLIOTECA CLÁSICA GREDOS

LOS DEBERES

BIBLIOTECA CLÁSICA GREDOS, 414

CICERÓN

LOS DEBERES

TRADUCCIONES, INTRODUCCIONES Y NOTAS DE
IGNACIO J. GARCÍA PINILLA



EDITORIAL GREDOS

Asesores para la sección latina: JOSÉ JAVIER ISO Y JOSÉ LUIS MORALEJO.

Según las normas de la B. C. G., la traducción de este volumen ha sido revisada por FRANCISCO SOCAS GAVILÁN.

© **EDITORIAL GREDOS, S. A., 2014.**
López de Hoyos, 141, 28002-Madrid.
www.editorialgredos.com

Primera edición: noviembre de 2014.

REF.: GBCC414

ISBN 978-84-249-2894-0

Depósito legal: M. 27.121-2014

ABREVIATURAS[1]

CDCC	G. SHIPLEY *et al.*, *Cambridge Dictionary of the Classical Civilization*, Cambridge, 2006.
DRAE	*Diccionario de la Real Academia Española. Vigésima segunda edición*, Madrid, 2001.
DYCK	A. R. DYCK, *A Commentary on Cicero, De Officiis*, Ann Arbor, 1996.
FS	J. RÜPKE, *Fasti Sacerdotum: a Prosopography of Pagan, Jewish, and Christian Religious Officials in the City of Rome, 300 BC to AD 499*, Oxford, 2008.
GRIFFIN-ATKINS	CICERÓN, *On Duties* (trad. de M. GRIFFIN y E. M. ATKINS), Cambridge, 1991.
LEFÈVRE	E. LEFÈVRE, *Panaitios' und Ciceros Pflichtenlehre. Vom philosophischen Traktat zum politischen Lehrbuch*, Stuttgart, 2001.
LtuR	E. M. STEINBY (ed.), *Lexicon topographicum urbis Romae*, Roma, 1993-1999, 6 vols.
MRR	T. R. S. BROUGHTON, *The Magistrates of the Roman Republic*, Nueva York, 1951-1952, 2 vols. (vol. 3, suplemento, Atlanta, 1986).
NP	H. CANCIK y H. SCHNEIDER (eds.), *Brill's New Pauly: Encyclopaedia of the Ancient World*, Leiden, 2010, 15 vols.
OCD	S. HORNBLOWER, A. SPAWFORTH y E. EIDINOW, *Oxford Classical Dictionary*, Oxford, 2012^{4}.
OLD	P. G. W. GLARE, *Oxford Latin Dictionary*, Oxford, 2012^{2}.
OTTO	A. OTTO, *Die Sprichwörter und sprichwörtlichen Redensarten der Römer*, Hildesheim, 1964.
RE	A. F. PAULY, G. WISSOWA, W. KROLL y K. WITTE (eds.), *Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart-Múnich, 1894-1980.
SVF	H. F. A. VON ARNIM y M. ADLER, *Stoicorum veterum fragmenta*, Múnich, 2004, 4 vols.
TLL	*Thesaurus linguae Latinae*, Leipzig, 1900-.
TORRENT	A. TORRENT RUIZ, *Diccionario de derecho romano*, Madrid, 2005.
WALSH	CICERÓN, *On Obligations* (trad. P. G. Walsh), Oxford, 2000.

[1] Las obras antiguas latinas se abrevian según el *TLL*; las griegas, según H. G. LIDDELL y R. SCOTT *et al.*, *A Greek–English Lexicon*, Oxford, 1996^{9}.

INTRODUCCIÓN

El accidentado año 44 a. C.

Al comenzar el verano del 44 a. C. Cicerón sufría en sus propias carnes la agitada situación de Roma[1]. A comienzos de año había soportado como una pesada losa su exclusión de la vida política por culpa del imparable ascenso del poder personal de César tras la Guerra Civil y la subsiguiente degradación de la vieja República. El 15 de marzo fue una fecha clave, con el asesinato de este a manos de unos senadores conjurados. En Cicerón nació la esperanza de que podía abrirse un período de nuevas oportunidades, pero pronto comprobó que no era así. Se produjo una situación de caos e incertidumbre. Se proclamó una amnistía y Bruto y Casio dejaron Roma, aun ocupando el cargo de pretores, mientras que Marco Antonio permanecía como cónsul. Todo se había trastornado: la falta de programa político de los conjurados generó una notable inestabilidad y Marco Antonio mantuvo la línea de acción política del asesinado dictador, permitiendo que grupos armados de sus partidarios actuaran en la Ciudad. En abril siguiente Octaviano, el sobrino nieto adoptado por César y futuro Augusto, regresó apresuradamente a Roma y polarizó la situación entre sus partidarios y los de Antonio. Cicerón vio en este último y en sus medidas cada vez más radicales al enemigo real que debería haber perecido junto con el dictador.

A esta ansiedad se unían los sinsabores de su vida familiar: poco más de un año antes su hija Tulia había muerto no mucho después de dar a luz y había sumido a Cicerón en una tristeza considerable, de la que tardó meses en recuperarse; además, estaba alejado de su gran esperanza, su hijo Marco, quien, una vez recibido el perdón de César por haber participado como oficial en el ejército de Pompeyo, se encontraba estudiando en Atenas desde el año anterior; y sobre él le llegaban informaciones no del todo alentadoras.

En esta situación, el 17 de julio se embarcó en Pompeya rumbo a Atenas con la intención de reunirse con el joven Marco. Pero en una de las escalas, todavía en la península Itálica, recibió la noticia de que para el 1 de septiembre se había convocado una reunión especial del Senado en la que se esperaba que Antonio hiciera concesiones. Emprendió entonces el viaje de vuelta y llegó a Roma a tiempo. A pesar de ello, no acudió a la reunión ante las amenazas de muerte que había recibido; Antonio consideró su ausencia como un desprecio y lo atacó airadamente. Al día siguiente, 2 de septiembre, Cicerón sí habló ante el Senado y en su discurso insertó un virulento ataque contra los desmanes políticos de Antonio: el discurso se publicó inmediatamente como la *Primera Filípica*, título adoptado en recuerdo de los pronunciados por Demóstenes contra Filipo de Alejandría trescientos años antes. En este ambiente de tensión la presencia de Cicerón en Roma era muy arriesgada, de modo que, tal como ya había hecho entre abril y julio,

emprendió un casi continuo peregrinaje por sus propiedades rurales con el objeto de no ser fácil objetivo de las bandas armadas.

En medio de todos estos acontecimientos, Cicerón continuaba con su intensa actividad intelectual, a partir del 46 a. C. centrada especialmente en la composición de obras de contenido teorético. *De officiis (Los deberes)*, pensada según Cicerón para suplir el frustrado encuentro con su hijo en Atenas, es una más de ellas: en septiembre del mencionado 44 a. C., una vez abandonada Roma, debió de concebir la idea de escribirla[2] y emprendió su redacción con un ritmo muy acelerado: la primera referencia a ella en su epistolario es del 28 de octubre, y sin embargo tan solo ocho días después anuncia en otra carta que ha completado los dos primeros libros; además, mientras aguardaba la llegada del material del filósofo Posidonio que habría de servirle en la redacción del libro tercero, estaba ocupado simultáneamente con la *Segunda Filípica* y con el tratado *La ancianidad*. Su ritmo de trabajo era, por lo tanto, vertiginoso y seguramente con interrupciones debidas a los desplazamientos. No existe referencia ninguna sobre la conclusión y publicación de *Los deberes,* pero buena parte de los estudiosos consideran que para el 9 de diciembre —fecha de su regreso a Roma para dedicarse íntegramente a la política— debía de estar concluida. No son pocos los filólogos que detectan en esta obra señales de redacción apresurada e incluso defienden que quedó sin la última mano y que quizá solo se publicara póstumamente[3].

La obra está dedicada a su hijo Marco pero, como suele suceder, se destina a un público más amplio. Basta una somera lectura para percibir la importante presencia de cuestiones políticas. De hecho, Cicerón ofrece un planteamiento romanizado de ética cívica a partir de un modelo griego de virtudes según la doctrina estoica, con el objeto de presentarlas de cara a la batalla política del momento[4]. La forma adoptada se aleja del tratado (como en Panecio) y del diálogo (como en las obras filosóficas previas de Cicerón) para acercarse más a la redacción informal *(sermo)* propia de una carta; el objeto de esa forma es hacer su contenido más asequible a un público juvenil de elevada condición, los protagonistas de la actividad política de los años subsiguientes[5]. Estos son los destinatarios de la obra, antes que los filósofos; ante un público de estas características cobran sentido las referencias reiteradas al derecho civil, a la tradición romana, a los grandes ejemplos cívicos y a los peligros de una actividad pública desligada del sentido de la virtud.

Por otra parte, la obra se aparta de la línea estoica también por la importante presencia de la retórica, tan amada por Cicerón. Desde el punto de vista de esta escuela filosófica, esta no sería necesaria para hombres plenamente racionales, que se convencen por la fuerza de los argumentos y no por la capacidad de persuasión, la cual sirve para los más débiles. Los filósofos censuran la ornamentación gratuita en cuanto que actúa sobre las pasiones más que sobre el entendimiento y genera más impresiones que certezas. Sin embargo, la retórica de la evidencia se justifica por sus capacidades pedagógicas y parenéticas —guiando desde lo sensible a lo inteligible—, tanto más cuanto que el público destinatario en este caso no es el sabio, sino la juventud romana de

elevada condición[6].

Fuentes de «Los deberes»

Como el propio Cicerón deja claro en múltiples pasajes de *Los deberes*, para su redacción se sirvió principalmente de una obra del filósofo estoico Panecio, *El deber (Perì toû kathḗkontos)*, en tres libros. Tanto es así que el título que escogió fue justamente el traslado del griego —pero en plural—, aunque Cicerón se ve forzado a tratar en su correspondencia sobre la adecuación del término latino *officium*[7]. No era un título en absoluto novedoso, pues sabemos de sendas obras así llamadas escritas por Zenón, Cleantes, Esfero, Crisipo, Hecatón y Posidonio[8]. Lo que evidencia es la inserción de la obra en la corriente filosófica del estoicismo, pues a ella corresponde el llamar *kathḗkon* a lo que es apropiado, a lo que incumbe a uno; en cierto modo, al deber[9].

Esto puede resultar extraño, porque la formación filosófica de Cicerón no es estoica, sino académica; pero él mismo se detiene en I 6 y III 20 a exponer la cercanía de estoicos, académicos y peripatéticos en las cuestiones sobre la virtud y la moralidad, reconociendo las ventajas expositivas de la enseñanza estoica y minimizando las divergencias[10]. Por otra parte, su suave escepticismo académico le otorgaba licencia para adoptar los argumentos que en cada momento fueran más plausibles, siempre conservando su criterio y capacidad de juicio particulares. De hecho, Cicerón no se ve a sí mismo como un mero traductor, sino que su labor consiste, en sus dos primeros libros, en una adaptación compendiosa del tratado sobre el tema de Panecio, como se ha expuesto. Este fue un filósofo estoico *(ca.* 185-109 a. C.) natural de Rodas y discípulo de Diógenes de Babilonia y de Antípatro de Tarso, a quien sucedió en el 129 a. C. como cabeza de la Estoa. Fue amigo de Cornelio Escipión Emiliano, al que acompañó en su embajada a Oriente en el 140-139 a. C. Transformó algunas doctrinas físicas estoicas, y en moral trasladó el centro de interés del sabio al hombre bueno ordinario. La obra de Panecio desarrollaba en tres libros la cuestión del deber en relación con la honorabilidad y la utilidad.

Sin embargo, no es posible realizar el cotejo directo entre Panecio y Cicerón porque no se conserva la obra del primero; no obstante, muchos estudiosos han intentado deslindar los elementos panecianos de los ciceronianos en *Los deberes*, con conclusiones no siempre homogéneas. Recientemente se ha planteado el problema comparándolo —no sin cierta ironía— con el famoso de las fuentes griegas de la comedia latina: estaríamos en ambos casos ante un modelo griego fielmente seguido, pero con contaminación de otras ideas, y sería necesaria una gran habilidad filológica para identificar los «elementos ciceronianos en Cicerón»[11]. La «romanización» de su fuente por parte de Cicerón resultaría indudable, al menos, en los ejemplos romanos que se cuida de adjuntar a los griegos. De todos modos, el propio Cicerón manifiesta sobre esta cuestión en II 60: «este mismo Panecio al que sigo mucho en estos libros pero sin traducirlo».

Pero, sin duda, la obra de Panecio no fue la única de que se sirvió Cicerón para redactar la suya. En I 159 y en III 8 menciona a Posidonio, que también había compuesto un libro titulado *El deber*. Ahora bien, por una carta de Cicerón a Ático, fechada el 5 de noviembre del 44 a. C. *(Cartas a Ático* XVI 11, 4), sabemos que había escrito a un tal Atenodoro Calvo pidiéndole un listado de contenidos[12] del libro de Posidonio; y una semana después, el 12 (XVI 14, 4) manifestaba que este le había enviado un comentario mucho más detallado[13]. Cicerón conoció personalmente a este estoico en Rodas y estudió bajo su autoridad en el 78 a. C., tras lo cual mantuvo siempre un gran aprecio por su obra. De todos modos, resulta claro que no disponía de *El deber* y que, una vez recibido el material, sintió una cierta decepción por el tratamiento tan sucinto de la materia, tanto más cuanto que Posidonio calificaba el asunto como vital. Parece, por lo tanto, que la doctrina de Posidonio pudo ser de ayuda a Cicerón en la redacción del libro III, al menos hasta III 34, donde declara que seguirá la redacción sin ayuda ninguna.

No obstante esta última afirmación del autor, a partir de III 63 (y especialmente en III 89-95) se menciona y usa —probablemente de modo directo— otra obra también titulada *El deber*: en este caso, de Hecatón de Rodas, otro discípulo de Panecio contemporáneo de Posidonio[14]. Es posible que la obra de Hecatón estuviera redactada en forma de diálogo entre las dos cabezas de la Estoa que fueron maestros de Panecio: Antípatro de Tarso y Diógenes de Babilonia.

Estructura y contenido de «Los deberes»

Los deberes trata sobre la actuación que corresponde a un varón bueno *(vir bonus)*, es decir, a una persona de rango social elevado, ya sea por estirpe o por el reconocimiento de su virtud. Un deber es, según la definición estoica asumida por Cicerón, una acción «sobre la que puede darse un motivo razonable de por qué se ha hecho» (I 8, cf. *infra*, «elementos de moral estoica»). La obra trata sobre cómo un varón bueno puede decidir acertadamente: a) si una acción es honorable o ignominiosa; b) si es provechosa o no; c) qué solución dar al aparente conflicto entre lo honorable y lo provechoso. Cicerón adopta esta estructura tripartita de la obra de Panecio, quien la había formulado sin llegar a desarrollar el tercer punto. Así, el primer libro de la obra de Cicerón versa sobre lo honorable; el segundo, sobre lo útil, y el tercero, sobre la solución de aparentes conflictos.

Dentro de cada libro el esquema de desarrollo se atiene, con flexibilidad, a las cuatro virtudes cardinales, según la descripción de Panecio: sabiduría (más prudencia), justicia (más generosidad), magnanimidad y *decorum* (que incluye la templanza)[15]. A ellas antecede una sección inicial que consiste en un proemio, una descripción y una *divisio* (un resumen de la estructura); tras los deberes correspondientes a estas virtudes sigue, en los dos primeros libros, una sección de contraposición entre ellas. Se cierra cada libro con

una pequeña conclusión. Todos los estudiosos que proponen un esquema coinciden básicamente en la descripción del libro primero, muy nítidamente expresada por Cicerón; sin embargo, en los libros segundo y tercero las divergencias entre ellos son muy acusadas porque hay menos *divisiones* y recapitulaciones, o son menos explícitas. En mi opinión, la sinopsis de la obra es esta:

LIBRO I

1. 1-10 Introducción y *divisio*
   - a. 1-4 introducción
   - b. 5-6 escuelas válidas
   - c. 7-8 definición y clasificaciones
   - d. 9-10 deliberación y *divisio*
2. 11-17 Qué es lo honorable: descripción en cuatro virtudes
3. 18-151 Las cuatro virtudes en particular
   - a. 18-19 sabiduría (y prudencia)
   - b. 20-60 justicia (y generosidad 42-60)
   - c. 61-92 magnanimidad
   - d. 93-151 *decorum*, lo apropiado
4. 152-160 Contraposición de virtudes
5. 161 Conclusión

LIBRO II

1. 1-22 Introducción a la utilidad
    a. 1-8 proemio
    b. 9-20 fundamentación
    c. 21-22 tema y *divisio*
2. 23-38 Gloria
    a. 23-30 amor/temor en sociedad
    b. 31-38 partes de la gloria
        i. 32 benevolencia
        ii. 33-35 lealtad
        iii. 36-38 honor
3. 39-51 Justicia
    a. 39-42 opinión de justicia
    b. 43-51 sinceridad
4. 52-85 Beneficencia y repartos
    a. 52-54a introducción
    b. 54b-64 repartos de dinero
    c. 65-85 liberalidad en las acciones
        i. 65-71 con los particulares
        ii. 72-85 en general
5. 86-87 Cuidado de la salud y de la fortuna
6. 88-89 Contraposición de virtudes

LIBRO III

1. 1-6 Introducción
2. 7-34 Según Panecio
    a. 7-10 el problema de Panecio
    b. 11-18 oportunidad de la cuestión
    c. 19-32 la regla y las circunstancias
    d. 33-34 conclusión/recapitulación
3. 35-120 Desarrollo propio: cuatro virtudes
    a. 35-95 justicia y prudencia[16]
    b. 96 *divisio*
    c. 97-115 magnanimidad
    d. 116-120 *decorum*
4. 121 Conclusión

Acudiendo a otro tipo de presentación[17], puede decirse que el libro I trata de los atributos morales más importantes en un varón bueno: justicia —especialmente en cuanto asociada con el cumplimiento de los deberes sociales—, magnanimidad —tradicionalmente asociada al coraje y a la superación de límites— y corrección —llamada *decorum* por Cicerón y consistente en acertar con lo adecuado—. El libro II trata del reconocimiento (*gloria*) como el mayor provecho que un varón bueno puede obtener de los demás: en este contexto la ambición y la liberalidad requieren atención especial, pues desenfocadas pueden ser terriblemente dañinas. El libro III aporta la regla de no dañar a nadie en beneficio propio y se aplica a multitud de ejemplos prácticos de problemas éticos, a menudo atendiendo a la tradición romana. Por otra parte, hay que tener siempre presente que *Los deberes* solo se comprende cabalmente como una obra de fuerte carga política[18] y atenta a materias relevantes para la difícil situación tras la dictadura y asesinato de César; su última obra filosófica de peso parece enviar a sus conciudadanos un mensaje sobre cómo afrontar la grave crisis política del momento, especialmente con un aviso acerca el peligro de la *gloria* mal entendida[19].

Elementos de moral estoica

Para acceder al contenido de *Los deberes* es preciso poseer algunas nociones básicas de doctrina moral estoica y de la correspondencia entre la terminología griega y su

adaptación latina, no siempre sencilla[20]. Como consideración previa, es preciso liberarse de la idea popular que identifica «estoicismo» con la resignación: los primeros estoicos proponen la felicidad como el supremo bien. De hecho, Cicerón había expuesto la doctrina estoica sobre el supremo bien en el libro tercero de su *Del supremo bien y del supremo mal (De finibus)*. La felicidad se relaciona directamente con lo que es acorde con lo natural voluntariamente escogido. Ahora bien, al hablar de naturaleza hay que pensar en sentido humano, pero también cósmico: ambos aspectos son, en la doctrina estoica, partes de lo mismo.

Los estoicos comparten con peripatéticos y académicos la idea de que la virtud es algo naturalmente arraigado en los seres humanos, de modo que la conducta virtuosa es el funcionamiento correcto del ser racional. Frente a esta idea, los epicúreos solo veían en la virtud un valor instrumental, ya que, según ellos, se observa incluso en las crías más jóvenes de cualquier animal, también el hombre, que el fundamento del obrar es el placer. La respuesta estoica es toda una teoría del desarrollo humano (o animal, en general) a la que llamaron *oikeíōsis* (traducible, aproximadamente, por 'apropiación', 'familiaridad'): el comportamiento neonatal de cuidado de sí, de búsqueda del bienestar y, en un estadio más avanzado, de preservación del otro (primero su prole, luego el conjunto de la sociedad) se fundamentan en el impulso natural que dirige al animal —incluyendo al hombre— a su propia preservación. El tránsito del impulso de amor a sí al amor a otros se basa en que la prole es parte en cierta medida de uno mismo y por eso es amada; y este amor no desaparece cuando se independiza. Cicerón expone esta doctrina en *Los deberes* I 11-12[21] y la enlaza con la búsqueda de la virtud, entendiendo que esta es una extensión de la *oikeíōsis* correspondiente al carácter racional del ser humano.

A fin de cuentas, la perspectiva cosmológica estoica sobre la unidad de toda la naturaleza permite defender que el comportamiento de los hombres, en cuanto partes de esa naturaleza, ha de emular la racionalidad, orden e interdependencia que en ella se observa[22]. La tarea de llevar a plenitud nuestra naturaleza es el fin *(télos)* del hombre y su determinación no se fundamenta en la autoobservación, como en el caso de los epicúreos, sino que procede también de la observación de la realidad circundante. El fin es un concepto central en la teoría ética estoica y a partir de Crisipo se describe como «vivir de acuerdo con la naturaleza» (recogido por Cicerón en *Los deberes* III 13 y *Del supremo bien y del supremo mal* III 26, entre otros lugares). Una vida así será sólida, armoniosa, virtuosa y feliz; la naturaleza es la referencia para dirigir la vida. El problema que se impone es, en consecuencia, aclarar qué es exactamente lo natural en cada circunstancia, y a ello se dedican los muchos tratados sobre los deberes que escribieron los estoicos y tuvo en cuenta Cicerón al escribir el suyo.

Según los estoicos, conectada con la noción de fin está la de bien —es el estado de perfección *(teleíon)* en el agente racional— y tiene la ventaja de ser natural en el hombre: se alcanza por la experiencia de la vida y se percibe según su relación con el fin de la vida. El bien está en aquellas cosas relacionadas con la virtud y el mal en aquellas que participan del vicio; ahora bien, la valoración de las cosas debe atenerse a si facilitan el bien último o lo dificultan. Fuera de estas, las demás realidades son indiferentes

(adiáphora). La virtud se alcanza siguiendo la razón *(lógos)*, que entre los estoicos es una concreción de la divinidad.

La moral estoica está centrada en el sujeto como agente, por lo que dedica gran atención al fundamento, proceso y objeto de la acción. En el punto de partida de la teoría de la acción se encuentra el impulso *(hormé* en griego, traducido como *appetitus* por Cicerón y como *impetus* por Séneca)[23], que actúa sobre las facultades anímicas superiores[24] y es previo a la actividad racional sobre el objeto. El impulso se genera por una representación fuerte de un objeto deseable —ya se ha dicho que Epicuro establecía como primer impulso el del placer, mientras que para Zenón era la virtud—. Las acciones pueden ser, por lo tanto, buenas (o virtuosas), malas (o viciosas), neutras (ni buenas ni malas). En la mayor parte de las ocasiones el impulso se da sobre realidades indiferentes para el fin último, que no contribuyen a la felicidad o infelicidad de la vida: en ellas debe imponerse la razón sobre el impulso, y en consecuencia hay que preferir las indiferentes «acordes con la naturaleza» *(katà fýsin)* mejor que las «contrarias a la naturaleza» *(parà fýsin)*. La toma de decisiones en favor de «las cosas preferidas» *(proēgména)* es una actividad constante del sujeto racional, pero es independiente de la atención a los verdaderos bienes: salud y riqueza, por ejemplo, son preferibles, pero no son en sí ni buenas ni malas; tampoco son malos sus contrarios, enfermedad y pobreza, a pesar de ser no preferibles.

La toma de decisiones depende de la noción de *kathḗkon,* término de difícil traducción que aproximadamente significa 'lo apropiado', 'lo que incumbe a uno'; en cierto modo, la obligación, el deber (usaremos este último término, consagrado por la tradición). Es algo —por lo general una acción— que es natural en el sentido de que normalmente mejora su vida; la definición genérica del deber es «aquello sobre lo que puede darse un motivo razonable de por qué se ha hecho»[25]; es decir, algo coherente con la naturaleza del agente. Evidentemente, una acción puede ser «apropiada» y a la vez moralmente correcta, pero la decisión de qué es el deber en cada circunstancia no garantiza su moralidad. Cuando un deber *(kathḗkon)* es perfecto se llama *katórthōma*, que es una acción correcta llevada a cabo por el sabio por un motivo recto y en la que se implican la virtud y la felicidad[26]; pero este tipo de acciones están fuera del alcance de la mayor parte de los hombres, según la doctrina estoica tradicional. Concepto estrechamente ligado al deber es la norma *(paraínesis* en griego, *praeceptum* en Cicerón): cada acción apropiada tiene una formulación verbal equivalente, ya sea absoluta («siempre hay que respetar a los padres»), ya sea condicional («hay que permitir perder los bienes en caso de que…»)[27].

Sin embargo, esta racionalidad de las decisiones se ve turbada muy a menudo: por una parte, la mayoría de la gente tiene un desarrollo racional imperfecto y comete errores que corrompen su mente; por otra, los hombres en general están sujetos a las pasiones (en plural, *páthē)*[28]. Estas últimas son perturbaciones del ánimo como consecuencia de un estímulo externo: es una reacción excesiva que altera la actividad de la razón alejando su juicio de lo natural e impidiendo la estabilidad, uno de los elementos característicos de

la virtud. Las pasiones, por lo tanto, son siempre malas en la moral estoica; por contra, en el pensamiento académico y peripatético son connaturales al hombre y, bien controladas, podían llegar a ser provechosas de cara a alcanzar el justo medio (cf. *Los deberes* I 89).

El texto de «Los deberes»

La primera obra clásica que llegó a la imprenta es, con toda probabilidad, *Los deberes* (en Maguncia, 1465); además, es una de las que nos ha llegado en un mayor número de testimonios manuscritos, casi ochocientos. También el número de ediciones en los primeros siglos de la imprenta es muy abultado, nada extraño si se piensa en su uso escolar continuado en muchas partes de Europa.

Desde el siglo XVIII el interés por *Los deberes* lleva a los estudiosos a trabajar en busca de un texto más fiable con métodos más cercanos a la filología. En ese siglo destaca la impresionante edición de J. Facciolati[29], que abunda en atétesis, es decir, supresiones de partes del texto transmitido por considerarlas interpolaciones espurias. Esto lo hizo porque en *Los deberes* ciertamente llama la atención la presencia de palabras y de frases enteras que, además de parecer inapropiadas al contexto en que se encuentran, dan la impresión de incurrir en una cierta reiteración de conceptos. Seguidor destacado de la línea iniciada por Facciolati fue el trabajo de A. Weidner[30]. El objeto fundamental de estos estudiosos fue librar la obra de Cicerón de añadidos espurios que estarían desvirtuando su sentido originario. Pero el peligro inherente de este método es que su aplicación abusiva causaría pérdidas de contenido realmente ciceroniano. De hecho, las ediciones críticas de la segunda mitad del siglo XIX son testigo, en general, de una exagerada tendencia a dudar hasta de pasajes sobre cuya autoría no cabe duda razonable.

A comienzos del siglo XX R. Sabbadini[31] observó en algunas secciones amplificaciones y alternativas, cuya explicación atribuyó más bien a añadidos del propio Cicerón como parte de un proceso de reelaboración de la obra: formuló así la hipótesis de que Cicerón debió de enriquecer un manuscrito con acotaciones marginales. Esta hipótesis fue firmemente apoyada y desarrollada poco después por A. Goldbacher[32]: según él, no debió de existir una edición aprobada por el autor, sino una publicación póstuma bajo la responsabilidad de otra persona (quizá su querido secretario Tirón), quien habría insertado las notas marginales de Cicerón en el cuerpo de la obra con desigual fortuna. Pero no sería este el único problema, sino que también habrían pasado a la edición apuntes y notas que Cicerón ni siquiera habría llegado a redactar en forma literaria. En esta línea se sitúa la primera edición crítica de K. Atzert, la teubneriana de 1923. Un paso ulterior en esta teoría es el de M. Pohlenz[33], quien usó argumentos de estilo y de recurrencia para identificar presuntas adiciones. Es innegable que el método habitual de trabajo de Cicerón[34] y las dificultades en que se vio envuelto hasta su muerte

hacen muy razonable la hipótesis de la existencia de un manuscrito reelaborado como base del texto que ha llegado a nosotros. Las ediciones segunda y tercera de Atzert (1932 y 1949, respectivamente) ofrecen la mejor muestra de la aplicación de esta hipótesis de los añadidos ciceronianos.

Una aportación relevante, como fue la de Jachmann —curiosamente, en un artículo dedicado a Propercio[35]—, dio comienzo a una nueva tendencia en el acercamiento al texto de *Los deberes*. Este estudioso defiende que ya en la Antigüedad la obra debió de ser maltratada con un uso escolar descuidado en manos de maestrillos que a menudo ensuciaban sus copias con anotaciones resumidas y simplificaciones, en un estilo torpe e incomprensible; ante esta situación, debió de existir un intento de recuperación del mejor texto mediante una especie de edición crítica antigua. Ofrece como prueba de esto el pasaje de I 40, presente solo en una rama de la tradición y que repite esquemáticamente algo que se desarrollará por extenso en el libro tercero: su ausencia en ciertos manuscritos no se debería a un fallo mecánico de transmisión, sino que más bien podría proceder de una nota crítica antigua. Esta hipótesis fue posteriormente desarrollada por W. J. Brüser[36], quien llegó a la conclusión de que lo defendido como variantes de autor debían considerarse más bien como interpolaciones, si bien matizaba entre interpolaciones aditivas y expresiones alternativas. La tesis de Brüser convenció a K. Atzer, quien le dio amplia cabida en su cuarta edición, la teubneriana de 1963, manifiestamente diversa de las tres anteriores y que considera interpolaciones multitud de pasajes tenidos por genuinos en sus ediciones previas[37].

Como reacción al extremo que supone la propuesta de Brüser, K. B. Thomas[38] publicó en 1971 un estudio que relativizaba los fundamentos en que se apoyaba la hipótesis de la interpolación y reivindicaba muchos pasajes eliminados por Atzert, Brüser u otros estudiosos. Acumulaba argumentos importantes para poner coto al fervor interpolacionista: además, en esa línea moderada podía mostrar la edición de M. Testard[39], aparecida poco antes, que ofrecía un texto totalmente opuesto a esa tendencia y reacio a cualquier tipo de seclusiones.

En esta situación se llega a la edición de M. Winterbottom, que es la usada para esta traducción[40]. El filólogo británico llevó a cabo una profunda tarea de recensión, hasta el punto de llegar a censar y examinar más de setecientos manuscritos, al menos indirectamente[41]. El resultado es la simplificación del *stemma codicum* con la supresión de la tercera rama postulada por Atzert y la eliminación del códice Q, considerado hasta entonces relevante. Se muestra distante de las hipótesis de las interpolaciones y de las notas marginales de autor y opta por una postura conservadora, algo ecléctica, que ocasionalmente sí reconoce estos fenómenos (siete casos de interpolaciones y cinco de variantes de autor). Por lo demás, evita el uso de conjeturas (tan solo una: *meson*, en I 8): lo que podría haber sido un número considerable de buenas propuestas conjeturales, queda relegado al aparato crítico, con una honradez científica encomiable. El último paso en esta cuestión es el impresionante comentario de A. Dyck, de 1996, en el que se adopta una postura similar a la de Winterbottom de distanciamiento respecto a esas

hipótesis, pero dándoles igualmente cabida cuando lo estima oportuno, cosa que hace con mayor frecuencia que el filólogo británico.

A pesar de la existencia de tantos manuscritos, la tradición textual de *Los deberes* puede simplificarse de modo muy notable tras la *eliminatio codicum*. En concreto y sin perder de vista que muchos testimonios están fuertemente contaminados, se establecen dos familias que remiten al arquetipo: ζ y ξ (antes de Winterbottom llamadas Z y X respectivamente). En líneas generales las lecturas de ζ son más fiables y para su establecimiento se usan los siguientes códices:

B = Bamberg, Königliche Bibliothek, Class. 26 (siglo X);
P = París, BN, lat. 6601 (siglo IX med.); y
V = Leiden, UL, Voss. lat. Q. 71 (siglo IX).

La otra rama de la tradición, ξ, está muy deficientemente representada:

L = Londres, British Library, Harley 2716 (siglo X), con pérdida de hojas;
C = Berna, Bürgerbibliothek, ms. 104 (siglo XIII);

además, para los lugares donde L ha desaparecido, se usan dos manuscritos descencientes de él y copiados antes de la pérdida de hojas:

M = Múnich, Bayerische StB, ms. 7020 (siglo XV ex.); y
S = Múnich, Bayerische StB, ms. 650 (siglo XV ex.).

Estos códices son los usados por Winterbottom en su edición, si bien acude ocasionalmente a un buen número de *recentiores* para documentar en manuscritos conjeturas de críticos posteriores o propuestas del propio editor que quedan en el aparato crítico.

«Los deberes» a través de los siglos

La violenta muerte de Cicerón incluyó sin duda el deseo de muerte para su obra escrita, pero las letras sobreviven muy a menudo a sus autores y a sus enemigos. Muy poco después del suicidio del derrotado Marco Antonio en el 30 a. C., hay rastros de la circulación e influjo de *Los deberes* en Horacio y en Ovidio. Y si bien la identificación de tal presencia en textos poéticos ofrece un margen de incertidumbre al investigador, basta esperar a Valerio Máximo, quien en sus *Hechos y dichos memorables*, escritos durante el reinado de Tiberio (14-37 d. C.) usa directamente bastantes pasajes de la obra. Hay escasa duda de que Séneca la usó también, en concreto en *Los beneficios* (59 d. C.), uno de sus diálogos. Pocos años después Plinio el Viejo elogia la obra en el prefacio de su *Historia natural* y recomienda al emperador Tito no solo su lectura frecuente, sino

incluso su memorización[42].

Se ha identificado la presencia de *Los deberes* en un buen número de obras a partir de finales del siglo III. El cristiano Firmiano Lactancio *(ca.* 240-320 d. C.), que se convirtió al cristianismo cuando contaba ya sesenta años, usa profusamente el tratado de Cicerón en sus *Instituciones divinas* (extensa obra escrita entre el 305 y el 313 d. C.), en la idea de que la coincidencia de principios morales de los grandes filósofos con los del cristianismo redundaría en su más fácil reconocimiento; no obstante, en algunas cuestiones Lactancio muestra su disconformidad con Cicerón, como al tratar, por ejemplo, sobre la impasibilidad divina[43]. Contemporáneo de Lactancio es Nonio Marcelo, quien a caballo entre los siglos III y IV compuso una gran obra lexicográfica, llamada a veces *De compendiosa doctrina*, que incluye numerosas citas de *Los deberes* y todavía hoy se revela en ocasiones de gran utilidad para la fijación del texto crítico. En pleno siglo IV se recopila la colección conocida como *Panegíricos latinos*, que contiene discursos en alabanza de emperadores, en la que también se ha señalado la influencia de *Los deberes*, aunque con carácter más bien alusivo. En la última parte del siglo se sitúa la figura enorme de san Ambrosio (Aurelio Ambrosio, *ca.* 340-397 d. C.), quien recibió una esmerada formación en retórica y leyes. Su tratado *Los deberes* es una completa reelaboración de la obra de Cicerón a partir de una fundamentación cristiana y bíblica[44]. No solo conserva el título y la estructura en tres libros, sino que reconoce una intención similar a la de su modelo: si Cicerón escribía para dar normas a su hijo, él también lo hacía, pensando en sus hijos espirituales, los clérigos bajo su autoridad episcopal. Por lo demás, tanto en Ambrosio como en otros autores hay rasgos que permiten suponer que *Los deberes* era obra de uso escolar frecuente en aquella época.

A la generación posterior a san Ambrosio pertenecen dos grandes autores cristianos y admiradores de Cicerón: san Jerónimo y san Agustín; sin embargo, en ellos desciende radicalmente la presencia de citas expresas, emprendiendo así una tendencia a evitar dar la impresión de que con ellas se aprueba la literatura pagana[45]: en el siglo VI san Gregorio el Grande llega a afirmar que la misma boca no puede cantar las alabanzas de Júpiter y de Cristo.

En los cuatro siglos que median entre san Ambrosio y el Renacimiento carolingio tan solo se encuentran algunos testimonios aislados del uso de *Los deberes*, como en la *Consolación de la filosofía* de Boecio *(ca.* 480-*ca.* 524), en la *Fórmula de la vida honesta* de san Martín de Braga *(ca.* 520-580, discutida por algunos estudiosos) y en Beda el Venerable *(ca.* 673-735). A partir de finales del siglo VIII se detecta la difusión del texto latino, especialmente en torno a Tours y al monasterio de Corbie; implica la progresiva difusión de *Los deberes*, que en tres siglos va a alcanzar una importancia notable.

En el siglo XII se observa un gran interés por los escritos éticos, de modo que *Los deberes* se convierte en un tratado ampliamente usado, hasta el punto de generar multitud de copias fuertemente influidas por las escuelas episcopales, lo que da lugar a un texto llamado «*vulgata* del siglo XII», con el que se relaciona la mayor parte de los manuscritos

conservados, más de setecientos. Entre los ejemplos del gran influjo de *Los deberes* en el siglo XII merece un puesto destacado Hildeberto de Lavardin (1057-1133), cuya obra *Moralis Philosophia de honesto et utili*[46] sigue estrechamente la estructura de *Los deberes*, aunque difiere de él decididamente cuando lo estima oportuno; enriquece el conjunto, además, con una amplísima erudición clásica y con un apéndice en dísticos elegíacos, donde replica poéticamente los contenidos más destacados de su fuente. Por otra parte, el debate sobre moral era especialmente cuidado en la Escuela de Chartres: vinculada a ella está un florilegio de textos bíblicos y filosóficos titulado *Moralium dogma philosophorum* (su atribución a Guillermo de Conches se discute) que incorpora extractos de *Los deberes* y de Séneca sobre la relación entre lo útil y lo honorable. El concepto ciceroniano del carácter inseparable de utilidad y honorabilidad lo desarrolla también Juan de Salisbury *(ca.* 1115-1180) en su *Policraticus*, que igualmente debe a él aspectos de la exposición de las cuatro virtudes cardinales y de la defensa del tiranicidio. Al final del siglo se sitúa el filósofo y poeta Alain de Lille (1128-1203), cuya obra *De virtutibus, de vitiis, de donis Spiritus sancti* compara la estructura de las virtudes cardinales tal como la presenta Cicerón con las virtudes en los textos bíblicos, sobre todo en Isaías.

En el siglo XIII basta señalar dos ejemplos que ponen de manifiesto la relevancia y gran difusión de *Los deberes*: Vicente de Beauvais y santo Tomás de Aquino, ambos dominicos. Vicente de Beauvais *(ca.* 1190-1264) compuso un conjunto de obras de aire enciclopédico que serían de gran influjo en los siglos siguientes: en una de ellas, el *Speculum doctrinale*, incluyó secciones de *Los deberes*, y un resumen en otra, el *Speculum historiale*. Santo Tomás de Aquino *(ca.* 1225-1274) usó frecuentemente la obra de Cicerón, tal como había visto hacer a sus maestros, pero siempre subordinándolo a su gran guía, Aristóteles. En su *Suma Teológica*, especialmente en el tratado sobre las virtudes[47], *Los deberes* está presente de modo reiterado, aunque su uso es ciertamente matizado por los intereses específicos del Aquinate. En la Escolástica posterior destaca el uso de *Los deberes* en el *Defensor Pacis* de Marsilio de Padua *(ca.* 1290-1342), obra revolucionaria por sus propuestas políticas en favor de la democracia.

Dante Alighieri (1265-1321), el primer autor que se orienta hacia el Renacimiento, demuestra ser un buen conocedor de *Los deberes*: en su *Convivio* (compuesto por comentarios a *canzone)* lo cita seis veces, y en su *De monarchia*, dos; pero la presencia más relevante es en la *Divina Comedia*, de modo más perceptible en los círculos octavo y noveno del Infierno. También en Petrarca (1304-1374), el redescubridor del estilo latino de Cicerón, en general, se percibe la presencia de *Los deberes*, muy especialmente en el elogio contenido en una carta al arzobispo Guido de Génova y en la famosa a Francesco da Carrara, escrita casi al final de su vida[48].

A partir del *Quattrocento*, con la llegada del Humanismo, Cicerón se convierte en una autoridad máxima y *Los deberes* en una de las obras más leídas, continuando la idea de Petrarca de debatir la filosofía política sobre la base de la obra de Cicerón: ejemplo de ello son las obras filosóficas de Coluccio Salutati (1330-1406). En esta línea se inscribe la *Laudatio Florentiae urbis* de Leonardo Bruni (1369-1444), el tratado *De nobilitate* de

Poggio Bracciolini (1380-1459) y una serie de manuales y espejos de príncipes, como el *De principe* de Giovanni Pontano *(ca.* 1427-1503)[49]. Rudolf Agricola (1443-1485) propone una definición de filosofía basada en la de *Los deberes* I 153. Es también el siglo de las traducciones a las lenguas peninsulares, de las que se tratará en el siguiente apartado de esta Introducción.

Es impensable trazar siquiera un bosquejo de la influencia de *Los deberes* en el siglo XVI, pues figura habitualmente en el currículo universitario y está presente en multitud de obras políticas y morales[50]. Tres de los mayores humanistas no italianos con interés pedagógico lo usan y recomiendan: Juan Luis Vives (1492-1540)[51], Erasmo de Rotterdam[52] (1465-1536) y Felipe Melanchthon[53] (1497-1560); y otro tanto sucede en el ámbito italiano[54], donde destaca la edición de Pietro Vettori (1499-1585). También es notable la influencia en *Il Cortegiano* de Baldassar Castiglione[55]. En España la edición de Erasmo se imprime tres veces en este siglo: en Barcelona en 1526 y en Salamanca en 1567 y 1583[56]; en traducción aparece en molde en fecha tan temprana como 1501, en Sevilla (la de Cartagena), y en 1549, en Alcalá (aunque quizá con una edición previa sevillana perdida)[57]. Entre los humanistas españoles destaca el uso abundante de *Los deberes* por parte de Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573) en el desarrollo de las cuestiones de la guerra justa *(Democrates)* y de las virtudes del gobernante *(De regno)*, aparte de su notable presencia en otras obras filosóficas.

También para el siglo XVII es preciso limitarse a unas pocas referencias, pues era un texto habitual en las escuelas y las universidades de media Europa. Fue objeto de amplio debate por parte de grandes teóricos, como Hugo Grocio (1583-1645) y Samuel Pufendorf (1632-1694). Este último escribió una obra que incluso recogía el nombre de la de Cicerón, *De officiis hominis et civis*. Por su parte, Grocio se basó en *Los deberes* para redactar su obra más famosa, *De iure belli ac pacis*, y para *De iure praedae commentarius*. En *De cive* y en *Leviatán* de Thomas Hobbes (1588-1679) no se cita explícitamente *Los deberes* —casi sería un insulto para el lector culto—, pero es el perpetuo término de debate[58]. Es también el siglo de Johann Georg Graevius (1632-1703), discípulo de Heinsius que abordó la preparación de una riquísima edición *variorum* (Ámsterdam, 1688).

En el Siglo de las Luces se encuentra por todas partes la sombra de Cicerón, a menudo, más que como modelo (algo difícil, habida cuenta de la falta de sistematicidad del pensamiento del Arpinate), como inspirador y proveedor de conceptos. Entre las figuras influidas por él es frecuente mencionar a Pierre Bayle, a Montesquieu, a Voltaire, a Hume o a Locke, e incluso señalar el poder inspirador de *Los deberes* en los padres de la Constitución americana[59]. También se ha señalado su influencia en Kant[60]. En España, mientras tanto, *Los deberes* mantiene su prestigio para el currículo de estudios, en una época en que la formación más prestigiosa estaba pasando a los escolapios: en el *Plan de estudios* de 1787 del colegio de Madrid se insiste en la utilidad de *De Officiis* de Cicerón, junto con Vives, para dotar a los alumnos de «una especie de curso de Filosofia

moral que con aquellas excelentes máximas les ponga de manifiesto lo que deben al Criador»[61]. Y Gregorio Mayans escribía: «El primero y principal estudio de cualquier hombre debe ser el de su propia obligación; y es cosa vergonzosa que un cristiano ignore lo que sabía un gentil. Por eso deben leerse una y mil veces los tres libros que Cicerón escribió *De officiis*, que ciertamente contienen una utilísima doctrina, explicada con admirable elocuencia…»[62].

Para los estudiosos del siglo XIX, Cicerón fue ante todo una cantera de la que extraer información sobre los filósofos helenísticos[63]. Su reputación como hombre público, que había permanecido básicamente estable en los siglos precedentes, sufrió en cambio un declive absoluto, en buena medida a causa del severo ataque llevado a cabo por Theodor Mommsen (1817-1903) en su *Römische Geschichte*, publicada en 1845-1846. Es en esta época también cuando se generaliza la idea de la escasa originalidad de producción filosófica de Cicerón, que sería mera trasposición de obras helenísticas mal digeridas y, para colmo de males, forzada para coincidir con posiciones romanas tradicionales[64]. Habrá que esperar al último tercio del siglo XX para asistir al inicio del proceso de revalorización de la filosofía romana en general y de Cicerón en particular.

Traducciones previas

En el siglo XV comienzan las traducciones de esta obra a lenguas vulgares peninsulares, con una muy nutrida representación de ellas y a cuatro lenguas: castellano, catalán, aragonés y portugués. Presumiblemente la primera versión conocida de *Los deberes* es la que Alonso de Cartagena dedicó al escribano de cámara Juan Alfonso de Zamora en Lisboa en 1422. Ha llegado a nosotros a través de cinco manuscritos y una edición incunable sevillana; además, poco después de su realización dio lugar a una traducción portuguesa a cargo del infante Don Pedro[65]. De la versión de Cartagena existe edición moderna a cargo de María Morrás[66].

Estrictamente contemporáneas a la de Cartagena son dos traducciones al catalán. Una de ellas —se suele datar en 1425— es la del franciscano Nicolau Quilis, llena de glosas y amplificaciones[67]. La segunda, conservada en un manuscrito anónimo e incompleto, se fecha tentativamente en el segundo tercio del siglo y solo recientemente ha sido descrita[68]. Se anuncia su edición, pero todavía no está disponible.

En fecha no muy posterior hay que situar la perdida traducción atribuida a Gonzalo de la Caballería —converso al igual que Cartagena—[69]. Por último, a finales del siglo XV suele situarse el manuscrito de una traducción anónima al aragonés conservada en la Biblioteca Nacional, ms. 10246[70]. Esta última traduce a partir de la versión catalana anónima antes señalada, pero usando un manuscrito independiente del conservado y previo a él. Desde Nicolás Antonio se plantea si el manuscrito en aragonés de la Biblioteca Nacional y la versión no identificada de Caballería son la misma, habida

cuenta del hecho de que este era zaragozano.

Tras esta acumulación de seis (o cinco) traducciones en unas pocas décadas, es preciso dar un largo salto, hasta mediados del siglo XVI, para encontrar una nueva traducción, a cargo de Francisco Támara. Si bien Támara obtuvo licencia inquisitorial para imprimir en Sevilla en 1545, la primera edición que conocemos de su versión es la de Amberes, 1546, que se publicó sin nombre del traductor. Sería esta la traducción más veces imprimida hasta el siglo XVIII y la única realmente en uso durante mucho tiempo[71]. De hecho, más de dos siglos habrían de pasar hasta la traducción de Manuel de Valbuena, publicada en Madrid en 1777 y cuyas reimpresiones llegan hasta el siglo XX.

La serie de traducciones hispánicas sobre la base de una edición crítica se desarrolla ampliamente en el siglo XX, si bien es preciso esperar hasta el segundo tercio del siglo para encontrar la primera. A partir de entonces asistimos a la extraordinaria multiplicación que supone la aparición de ocho de ellas en setenta años. La pionera fue la de Eduard Valentí i Fiol, quien entre 1938 y 1946 publicó los dos volúmenes de la colección Bernat Metge, con texto latino y versión catalana enfrentadas, reeditados posteriormente. Las traducciones al español vienen a continuación: la de Agustín Millares Carlo, exiliado en México, aparece en esa ciudad en 1945, seguida tan solo un año después al otro lado del Atlántico por la de Agustín Blánquez (Barcelona, 1946), numerosas veces reimpresa. Nuevamente en México, en 1948 se publica otra traducción, en esta ocasión a cargo de Baldomero Estrada Morán en la colección de la UNAM. Siguiendo en América, pero casi un cuarto de siglo más tarde, Francisco Samaranch imprime en Puerto Rico una nueva traducción, en 1972. Dos traducciones nuevas aparecen en España posteriormente: la de José Santa Cruz Teijeiro, en la desaparecida Editora Nacional, en 1975, y la muy difundida de José Guillén Cabañero, en 1989. Cierra el grupo la más reciente, a cargo de Rubén Bonifaz Nuño, publicada en México en 2009.

Esta traducción

La traducción que sigue está basada en la edición crítica publicada por Michael Winterbottom en la colección *Oxford Classical Texts* en 1994 (reeditada con leves retoques poco después), con escasas divergencias que se señalan a continuación:

	TEXTO DE WINTERBOTTOM	TEXTO ADOPTADO	
		LIBRO I	
22	mutatione	mutuatione	P^{v}, Mollweide 1905
28	iustitiae genus	[iustitiae genus]	*del*. Pierce 1745
34	posthac	posthac faciat	ξ
40	[[Secundo – approbavit]]	Secundo – approbavit	Dyck
40	invenerat	meruerat *o* commeruerat	
50	natura	naturae	
61	Salmacida, spolia	Salmacida spolia	Dyck
73	maioraque efficiendi	[maioraque efficiendi]	Dyck
82	[De evertendis – crudeliter]	De evertendis – crudeliter	Dyck
104	<gravissimo>	<vel severissimo>	Atzert[4]
104	nimis omnia	nos omnes	

	TEXTO DE WINTERBOTTOM	TEXTO ADOPTADO	
106	sit in natura <nostra>	sit in<sita in> natura	
109	†Q. Mucio Mancia†	Q. Mucio [mancia] <Q. f. >	Shackleton Bailey
110	nostra nostrae	nostra	ξ (+Nonio)
128	ab omni	omne	Winterbottom 1995
135	†utcumque aderunt†	utcumque aderunt	Shackleton Bailey 1995
139	antiqua †et†	antiqua. At	Büchner 1994[72]
153	tamen – e vita.	nonne – e vita?	
		LIBRO II	
10	†tria genera†	tria genera	Walsh
25	arbitramur? qui... exquirerent.	arbitramur, qui... exquirerent?	
25	ipsa	ipse	ξ (+Anemoecius)
32	perlucet	elucet	
38	obiecta	obiecta est	ζ
41	constituta	constituenda	ζ
56	nobis	[nobis]	Madvig[73] (*dub.* Winterbottom)
56	<quaeratur> eaque a levissimo quoque	eaque a levissimo quoque <quaeratur>	
74	<dicere>	<ita>	
		LIBRO III	
15	qui idem	qui [idem]	Madvig[74] (*dub.* Winterbottom)
28	†etiam ipsius animi† quae vacent iustitia	etiam ipsius animi *** quae vacent iustitia	*lacunam stat.* Fedeli, *def.* Dyck;

	TEXTO DE WINTERBOTTOM	TEXTO ADOPTADO	
29	[[minime – gratia]]	[minime – gratia]	Unger *et al.*
74	†turpe – illorum†	turpem notam temporum nostrorum	Winterbottom 1995
81	consul	<C. Mario> consul	
81	[species] forma	species [forma]	Krarup, Atzer[4], Dyck
89	[si]	si	Testard
119	omnem	nimiam	

En la traducción se mantienen los signos usados en la edición de Winterbottom:

† lugar pendiente de sanar;
[] palabras consideradas como interpolación y cuya supresión se propone;
[[ ]] palabras consideradas originales de Cicerón pero situadas fuera de lugar;
<> palabras restituidas por el editor;
*** supuesta pérdida de palabras.

La labor de traducción suele exigir el avance por lugares a menudo ásperos o intrincados, pero más aún cuando se trata de un texto filosófico; y todavía más cuando este intenta aclimatar a un horizonte cultural nuevo una doctrina filosófica generada en un ambiente diverso, como es el caso. Además, a la necesidad de intentar una imposible coherencia en el vocabulario filosófico en español, latín y griego se une el hecho de que Cicerón no se constriñe a un uso técnico del lenguaje, sino que se toma las grandes libertades que permite la redacción informal *(sermo)* propia de una carta. Se suma a esto que el traductor no parte de cero, sino que debe tener presente la larga tradición sobre cómo verter el léxico filosófico; es preciso reconocer que esta no siempre se ha respetado en esta ocasión. Así, por ejemplo, sí se mantiene el tradicional «deberes» para *officia*, en vez de otras opciones como «obligaciones» o «acciones adecuadas». Sin embargo, para *appetitus* se ha desechado el tradicional «apetito» en favor del más reciente «impulso»; y para *honestum* y *honestas* se ha preferido «honorable» y «honorabilidad» en vez de

los consagrados «honesto» y «honestidad»[75]. Para *animus* se ha usado preferentemente «ánimo», en vez de «alma».

Hay otra serie de términos, aparte de los filosóficos, que generan dificultad porque es imposible encontrar un equivalente exacto en la lengua de destino, en este caso el español. Tal es el caso, por ejemplo, de *res publica*: es en latín un término de tal amplitud semántica que puede equivaler a 'república' como sistema de gobierno, a 'gobierno republicano', a 'comunidad' en general o 'comunidad política' en particular, a 'nación', a 'actividad pública', a 'asuntos públicos'… En esta traducción se ha tendido a privilegiar el término castellano «república», muy arraigado en la tradición, pero no se ha hecho así cuando el contexto exigía una mayor especificación. Problemas similares surgen con términos complejos relacionados con la vida pública romana, como *fides*, *societas*, *decorum*, *dignitas*… En las notas a pie se da oportunamente noticia del sentido de estos términos y de las palabras usadas para traducirlas.

Esta es la primera traducción castellana con anotación abundante. Esta tarea ha resultado mucho más asequible al disponer del fundamental comentario de Dyck y de otras traducciones con rica anotación, especialmente las de Testard, Gunermann, Griffin-Atkins y Walsh. La existencia de esas obras, sobre todo del mencionado comentario de Dyck, permite aliviar las notas para reflejar solo una bibliografía mínima: para las referencias prosopográficas, por ejemplo, se reducen a *RE*, *NP*, *MRR* y *FS* (cuando corresponden).

Agradecimientos

La amplitud de temas tratados en esta obra ha exigido acudir al consejo de muchas personas más avezadas que yo en tantas cuestiones. Igual que Cicerón, debería reconocer primeramente mi agradecimiento a tantos investigadores que a lo largo de los siglos han aportado su saber y con quienes podemos mantener contacto gracias a sus escritos: de esa deuda queda constancia en la bibliografía. Por otra parte, también deseo agradecer su ayuda a los bibliotecarios de las bibliotecas de la Universidad de Castilla-La Mancha, de la Universidad Complutense de Madrid y de la Bodleian Library. Y muchas mejoras de la traducción que ahora se publica se deben a la generosa ayuda y consejos de Vicente Cristóbal, Juan Antonio Estévez, Carlos Gilly, Miriam Griffin, Stephen Harrison, Gregory Hutchinson, Salvador Mas, Luis Rivero, Alicia Valmaña y Michael Winterbottom. Y en capítulo aparte y destacado es preciso agradecer la minuciosa revisión a cargo de Francisco Socas. También la gran acogida que tuve en Oxford, en Corpus Christi College y en Grandpont House, cooperó de modo importante para que el trabajo progresara adecuadamente.

Ediciones, traducciones y comentarios

Se señalan a continuación una selección de las ediciones de *Los deberes* más importantes a lo largo de la historia, por motivos críticos o por su influencia:

Erasmo (1511)
Anemoecius (1535)
Vettori (1536)
Fabricius (1581)
Graevius (1688, *variorum*)
Pearce (1745)
Facciolati (1747)
Ernesti (1776)
Unger (1852)
Müller (1882)
Sabbadini (1911)
Atzert (1923[1], 1932[2], 1949[3], 1963[4])
Büchner (1964[2])
Fedeli (1965)
Testard (1965)
Winterbottom (1994)

Entre las traducciones, han servido de contraste las españolas de Guillén Cabañero y Blánquez, ya señaladas; de las de otras lenguas, destacan por su utilidad las siguientes[76]:

Les devoirs (ed. y trad. de M. TESTARD), París, 1965.
On Duties (trad. de M. GRIFFIN y E. M. ATKINS), Cambridge, 1991.
On Obligations (trad. P. G. WALSH), Oxford, 2000.
Vom rechten Handeln (trad. K. BÜCHNER), Múnich, 1994[4].
De officiis. Vom pflichtgemäßen Handeln (trad. y notas de H. GUNERMANN), Stuttgart, 2010.

---

[1] Las referencias cronológicas, salvo aviso en contra, se atienen a N. MARINONE, *Cronologia ciceroniana*, Bolonia, 2004[2].

[2] Aunque nada impide suponer que Cicerón tuviera desde antes la idea de la obra; en concreto, en julio había acabado *La gloria*, hoy perdida, y el nexo conceptual entre ambas obras parece claro. En cualquier caso, en I 1 se afirma que el joven hijo de Cicerón llevaba un año en Atenas, adonde no pudo llegar antes de mediados de abril del 45 a. C.; la redacción de la obra corresponde, por lo tanto, a la segunda mitad del 44 a. C.

[3] Cf. DYCK 10.

[4] E. GABBA, «Per un'interpretazione politica del *De officiis* di Cicerone», *RAL* 34 (1979) 117-141; paralelamente, las contemporáneas *Filípicas* muestran una notable presencia de expresiones filosóficas: ambas obras deben ser leídas como facetas de una misma realidad.

[5] Cf. D. KRIES, «On the Intention of Cicero's *De Officiis*», *The Review of Politics* 65, 4 (2003), 375-393, 378-379.

[6] Sobre la relación entre filosofía y retórica en Roma cf. J. DROSS, *Voir la philosophie. Les représentations de la philosophie à Rome*, París, 2010, esp. 365-366.

[7] Cf. DYCK 7.

[8] Cf. DYCK 3-4.

[9] F. MALDONADO VILLENA, «Introducción general» en CRISIPO, *Fragmentos morales*, Madrid, 1999, 11-115, 61-62; se vuelve sobre el concepto de *kathḗkon* más adelante, al tratar de la moral estoica. La difícil traducción del término griego y del *officium* de Cicerón es objeto de debate en la reseña de B. INWOOD en *BMCR* (2003.01.29) a M. MORFORD, *The Roman Philosophers: from the Time of Cato the Censor to the Death of Marcus Aurelius*, Londres-Nueva York, 2002, pág. 89.

[10] Cicerón había criticado abiertamente la enseñanza estoica; ante la inevitable pregunta de por qué la sigue en una obra tan importante han sido variadas las respuestas. Entre ellas, resulta convincente la fuerte motivación política que encierra: la doctrina académica, con su apertura al gobierno ideal monárquico, no podía satisfacer el amor republicano del romano —en contraste con *La república*, escrita diez años atrás—; cf. LEFÈVRE 201 y 215.

[11] Parodiando así el *Plautinisches im Plautus* de Fränkel, cf. LEFÈVRE 9-12. Este estudioso critica la idea de una fuerte dependencia de Cicerón respecto a Panecio, como la presente, por ejemplo, en el trabajo de F. A. STEINMETZ, *Die Freundschaftslehre des Panaitios*, Wiesbaden 1967, quien asumía que incluso la doctrina del *Laelius* ciceroniano era en realidad paneciana.

[12] En la carta original, en griego, *tà kephalaía*, que también puede interpretarse como 'argumentario'.

[13] Nuevamente un término griego, *hypómnēma*, 'memorial' o 'memorándum'.

[14] Sobre el tipo de acceso de Cicerón a la obra de Hecatón, cf. DYCK 573-574; sobre Hecatón, cf. nota a III 63.

[15] Cicerón usa el término *decorum* para traducir el griego *tò prépon*, aproximadamente 'lo apropiado'; cf. nota a I 93.

[16] Se adopta aquí el punto de vista, en cuanto a la inseparabilidad del análisis de estas dos virtudes en el libro III, de E. M. ATKINS, « "Domina et Regina Virtutum": Justice and Societas in *De officiis*», *Phronesis* 35 (1990), 258-289, 262.

[17] Cf. M. SCHOFIELD, «Writing Philosophy», en C. STEEL (ed.), *The Cambridge Companion to Cicero*, Cambridge, 2013, 73-87, 85.

[18] Cf. LEFÈVRE 11.

[19] A. A. LONG, «Cicero's Politics in *De officiis*», en ID., *From Epicurus to Epictetus: Studies in Hellenistic and Roman Philosophy*, Oxford, 2006, 213-240.

[20] Este apartado de la introducción es deudor, principalmente, de B. INWOOD y P. DONINI, «Stoic Ethics», en K. ALGRA, J. BARNES, J. MANSFELD y M. SCHOFIELD (eds.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge, 1999, 675-738; MALDONADO VILLENA, «Introducción general», *op. cit.*; T. BRENNAN, *The Stoic Life: Emotions, Duties, and Fate*, Oxford, 2005. En las notas diseminadas a lo largo de *Los deberes* se detallan a menudo los términos griegos y latinos que están detrás de la expresión española adoptada.

[21] Otra exposición del mismo asunto puede leerse en *Del supremo bien y del supremo mal* III 16. Sobre el carácter neonatal de la *oikeíōsis*, cf. J. BRUNSCHWIG, «The Craddle Argument», en M. SCHOFIELD y G. STRIKER (eds.), *The Norms of Nature*, Cambridge, 1986, 113-144; en general, R. RADICE, *«Oikeiosis». Ricerche sul fondamento del pensiero stoico e sulla sua genesi*, Milán, 2000.

[22] Igualmente, se postula la unidad de la virtud, que recibe diversos nombres pero esencialmente es única.

[23] Su contrario es la repulsa *(aphormḗ)*. El impulso es el verdadero núcleo psicológico de la moral estoica, pues los otros dos aspectos, la sensación y el asentimiento, son los que lo hacen posible; cf. T. BRENNAN, «Reservation in Stoic Ethic», *Archiv für Geschichte der Philosphie* 82/2 (2000), 149-177, 165.

[24] En *Los deberes* I 132, Cicerón expone que estas o bien corresponden al pensamiento, y se orientan a la

pesquisa de la verdad, o bien corresponden al impulso, y se orientan hacia la acción. La parte del alma en que se producen las impresiones, impulsos y asentimientos es el *hegemonikón*, o parte rectora, capaz de convertirse ella misma en sabiduría. Una buena descripción de la discusión dentro del estoicismo acerca de las ocho partes del ánimo puede verse en F. J. CAMPOS DAROCA y M. NAVA CONTRERAS, «Introducción», en CRISIPO DE SOLOS, *Testimonios y fragmentos I*, Madrid, 2006, 7-98, 82-84.

25 *Los deberes* I 8; cf. también *Del supremo bien y el supremo mal* III 58.

26 Dentro del propio estoicismo se debatía si el *katórthōma* es un tipo de deber o es esencialmente distinto, como parece desprenderse de lo expresado en el párrafo anterior; cf. D. TSEKOURAKIS, *Studies in the Terminology of Early Stoic Ethics*, Wiesbaden, 1974, 35.

27 Cf. D. SEDLEY, «The Stoic-Platonist Debate on *kathêkonta*», en K. IERODIAKONOU (ed.), *Topics in Stoic Philosophy*, Oxford, 1999, 128-152, 129-130.

28 Por otra parte, en Crisipo las pasiones se consideran juicios, con lo que los dos aspectos señalados se resuelven en uno solo; no obstante, se ha alegado que Panecio y Posidonio se alejan de este monismo de Crisipo, al menos en parte, dejando lugar a la existencia en el alma de partes no racionales; cf. M. BONAZZI, «Eudorus Psychology and Stoic Ethics», en M. BONAZZI y C. HELMIG (eds.), *Platonic Stoicism-Stoic Platonism. The dialogue between Platonism and Stoicism in antiquity*, Lovaina, 2007, 109-132, 115.

29 Venecia, 1747.

30 A. WEIDNER, *Die Interpolationen in Ciceros Offizien*, Magdeburgo, 1872.

31 *I tre libri De officiis di M. Tullio Cicerone. Commentati da R. Sabbadini*, Turín, 1911.

32 A. GOLDBACHER, *Zur Kritik von Ciceros Schrift de officiis, I*, Viena, 1921.

33 En dos de sus publicaciones: *Antikes Führtentum (Cicero de officiis und das Lebensideal des Panaitios)*, Leipzig-Berlín, 1934 y *Cicero de officiis III*, Göttingen, 1934.

34 Sabemos, por ejemplo, que Cicerón preparó hasta tres ediciones de sus *Académicos* y que el proemio a su perdido *Sobre la gloria* había sido publicado antes en otro sitio; cf. K. B. THOMAS, *Textkiritsche Untersuchungen zu Ciceros Schrift de officiis*, Münster, 1971.

35 G. JACHMANN, «Eine Elegie des Properz – Ein Überlieferungsschicksal», *RhM* 84 (1935) 193-240, 215: en I 101 el pasaje «*ita fit ut… descriptio officii*» (en la traducción, «Y resulta… del deber»), aunque ya incorporado en época de san Ambrosio, tiene muchos rasgos que apuntan a un añadido; de hecho, si se suprime, es mucho más clara la continuidad argumentativa; cf. la nota *ad loc.*

36 *Der Textzustand von Ciceros Büchern de officiis*, Colonia, 1951.

37 También partidario de la hipótesis de las interpolaciones es P. Fedeli, como puede comprobarse leyendo su reseña de la cuarta edición de Atzert en *Gnomon* XXXVII, 3 (1965) 263-267, 267, y su propia edición (Milán-Verona 1965).

38 Cf. nota 34.

39 París, 1965.

40 En la *Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis*, Oxford, 1994: existe una reimpresión posterior (s. f.) con un *post scriptum* de 1996 del autor al final del prefacio, en el que da cuenta de pequeñas correcciones por indicación de amigos y de su artículo de 1995; se han tenido en cuenta en esta traducción.

41 M. WINTERBOTTOM, «The Transmission of Cicero's *De officiis*», *CQ* 43 (1993), 215-242.

42 PLINIO EL VIEJO, *Historia natural,* pref., 22.

43 Más detalladamente se trata del uso matizado de *Los deberes* por parte de Lactancio en S. MACCORMACK, «Cicero in Late Antiquity», en C. STEEL (ed.), *The Cambridge Companion to Cicero*, Cambridge, 2013, 251-305, 260-261.

44 Cf. C. CASTILLO GARCÍA, «La cristianización del pensamiento ciceroniano en el *De officiis* de san Ambrosio», *Anuario Filosófico* 34 (2001), 297-322.

45 Por ejemplo, en el tratado *De ordine* de san Agustín es muy patente la influencia de *Los deberes*; sin

embargo, en una carta llega a señalar que ya nadie enseña esas doctrinas ni en Roma ni en África; cf. AGUSTÍN de HIPONA, *Cartas* CXVIII 2. Se trata de la presencia de Cicerón en san Agustín en R. DODARO, *Christ and the Just Society in the Thought of Augustine*, Cambridge, 2004.

46 PL clxxi, 1007-1056.

47 Sobre las virtudes en general, trata en *Suma Teológica* 1-2, qq. 55-67; en particular, en 2-2: sobre la prudencia, qq. 47-56; sobre la justicia, qq. 57-122; sobre la fortaleza, qq. 123-140; sobre la templanza, qq. 141-154.

48 En *Familiares*, XXIII 12 (agradezco la noticia a Francisco Socas) y en *Seniles*, XIV 1; cf. D. G. GARFAGNINI, «Petrarca e i filosofi. Le "Senili" e i loro "auctores"», *Rinascimento* 33 (1993), 145-156.

49 Un panorama de la presencia de *Los deberes* en manuscritos y comentarios del siglo XV en bibliotecas florentinas puede leerse en los apéndices de R. BLACK, *Humanism and Education in Medieval and Renaissance Italy: Tradition and Innovation in Latin Schools from the Twelfth to the Fifteenth Century*, Cambridge, 2004.

50 Una lista provisional de más de setenta comentarios humanísticos impresos sobre las trece obras filosóficas de Cicerón puede verse en J. HANKINS y A. PALMER, *The Recovery of Ancient Philosophy in the Renaissance: a Brief Guide*, Florencia, 2008.

51 Especialmente en su *Praelectio in leges Ciceronis*, París, 1514, y en sus *Declamationes Sullanae*, Amberes, 1520.

52 Erasmo publicó su edición de *Los deberes* en 1501; fue reimpresa en multitud de ocasiones, a menudo con paratextos del propio Erasmo, en alabanza de la obra; se observa la impronta de su influencia en muchas obras suyas, como por ejemplo en la *Institutio principis Christiani* (Basilea, 1516) y en su *De civilitate morum puerilium* (1530).

53 También publicó una edición con escolios (Hagenau, 1525), repetidas veces reimpresa con modificaciones. Por otra parte, el conocido como *praeceptor Germaniae* propuso *Los deberes* como parte habitual en los estudios escolares.

54 Cf. A. Buck, «Überlegungen zur moralistischen Literatur des italienischen Renaissance-Humanismus», en S. REVARD *et al.* (eds.), *Acta conventus neo-latini Guelpherbytani: proceedings of the Sixth International Congress of Neo-Latin Studies: Wolfenbüttel, August 1985*, Binghamton, NY, 1988, 581-596.

55 Sobre él y sobre otros autores italianos, cf. E. NARDUCCI, «Appunti sulla fortuna del *De officiis* nelle lettere italiane (de Baldassar Castiglione a Carlo Emilio Gadda)», en ID. (ed.), *Cicerone tra antichi e moderni. Atti del IV Symposium Ciceronianum Arpinas*, Florencia, 2004, 38-55.

56 No he podido consultar otra edición de *Los deberes*, de Barcelona, 1599, catalogada en A. COROLEU, «Translating Cicero in Renaissance Catalunya», *Renaissance Studies* 27, 3 (2012) 341-355, 354.

57 Sobre todo esto, *vide* J. M. NÚÑEZ GONZÁLEZ, *El ciceronianismo en España*, Valladolid, 1993.

58 Cf. D. ÁLVAREZ GARCÍA, «Hobbes: cooperación, retórica y estabilidad tras la óptica de Cicerón», *Ágora* 26, 1 (2007), 55-77, 65-66.

59 Una visión de conjunto, con la bibliografía allí apuntada, puede verse en M. Fox, «Cicero in the Enlightenment», en C. STEEL (ed.), *Cambridge Companion to Cicero*, Cambridge, 2013, 318-336.

60 C. MELCHES GIBERT, *Der Einfluss von Christian Garves Übersetzung Ciceros «De officiis» auf Kants «Grundlegung zur Metaphysik der Sitten»*, Ratisbona, 1994.

61 V. MORENO GALLEGO, *La recepción hispana de Juan Luis Vives*, Valencia, 2006, 691.

62 Citado en A. MESTRE, *Don Gregorio Mayans y Siscar, entre la erudición y la política*, Valencia, 1999, 265.

63 J. G. F. POWELL, *BMCR* 2002.08.40.

64 N. P. COLE, «Nineteenth-century Ciceros», en C. STEEL (ed.), *Cambridge Companion to Cicero*, Cambridge, 2013, 337-349.

65 El manuscrito completo se conserva en la Real Academia de la Historia, ms. 9-5487; hay un fragmento

en la Biblioteca Nacional de París, cf. BITAGAP 1102 y M. FRADE (coord.), *Scrinium. Traduções Medievais Portuguesas* <URL: http://www.scrinium.pt/pt/001> (09/06/2012). No se va a tratar en adelante de las traducciones portuguesas de *Los deberes*.

[66] M. MORRÁS, *De Officiis de Cicerón, MS. 7815, Biblioteca Nacional de Madrid*, [microforma] Madison, Wis., 1989 y A. DE CARTAGENA, *Libros de Tulio: De senectute, De los oficios* (ed., pról. y notas de M. MORRÁS), Alcalá de Henares, 1996.

[67] TRANSLAT nº 29.1.1. (09/06/2012); conservado en la Biblioteca de Catalunya, ms. 228 y 285; cf. G. COLÓN, «*Traduir* y *Traducció* en catalán, con una ojeada a los romances vecinos», en T. MARTÍNEZ I ROMERO y R. RECIO (eds.), *Essays on Medieval Translation in the Iberian Peninsula*, Castellón, 2001, 153-171, 162. El artículo clásico sobre esta traducción es el de C. J. WITTLIN, «"Sens lima e correció de pus dols estill": fra Nicolau Quilis trauint el llibre "De officiis" de Ciceró», *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona* 35 (1973-1974), 125-156.

[68] L. CABRÉ y J. TORRÓ, «Una nueva traducción catalana del *De officiis* de Cicerón (con noticia de su versión aragonesa y de otra del De amicitia)», *Boletín de la Real Academia Española* 87 (2007) 201-213; cf. TRANSLAT núm. 29. 1. 2. (09/06/2012): se trata tan solo de *Los deberes* III 81-121, en el resto del pliego «f», el único conservado de ese manuscrito, en el Arxiu Renom-Llonch de Sabadell. Por la filigrana se sitúa su copia entre 1430 y 1460.

[69] Cf. C. ALVAR y J. M. LUCÍA MEGÍAS, *Repertorio de traductores del siglo XV*, Madrid, 2009, 67-68.

[70] G. GRESPI, *Traducciones castellanas de obras latinas e italianas contenidas en manuscritos del siglo* XV *en las bibliotecas de Madrid y El Escorial*, Madrid: Biblioteca Nacional, 2004, 95-96. El manuscrito está disponible en la *Biblioteca Digital Hispánica*.

[71] La escueta mención del catálogo de la biblioteca de la Universidad de Toledo en 1577 («Tulio de officiis en rromance, de mano») no nos permite saber si se trataba de una copia de una de las mencionadas o bien de otra diferente, en cualquier caso perdida; cf. P. M. CÁTEDRA, «La biblioteca de la Universidad de Toledo (siglo XVI)» *Bulletin of Spanish Studies* 81 (2004) 927-956, 947.

[72] Cicerón, *Vom rechten Handeln*, Múnich, 1994^{4}.

[73] En G. F. G. LUND, *De emendandis Ciceronis libris De officiis observationes criticae*, Nykiøbing, 1848, 38.

[74] *Ibid*. 39.

[75] Cf. los motivos para esta última preferencia en nota a I 4.

[76] No he tenido acceso a *Vom pflichtgemäßen Handeln / De officiis* (ed. y trad. de R. NICKEL), Düsseldorf, 2008.

BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA[1]

ALVAR, C. y LUCÍA MEGÍAS, J. M., *Repertorio de traductores del siglo* XV, Madrid, 2009.

ÁLVAREZ GARCÍA, D., «Hobbes: cooperación, retórica y estabilidad tras la óptica de Cicerón», *Ágora* 26, 1 (2007), 55-77.

ANDREU, J., «Algunas consideraciones sobre la *liberalitas* en el *De officiis* de Cicerón», *Anuario Filosófico* 34 (2001), 541-554.

APARICIO PÉREZ, A., *Las grandes reformas fiscales del Imperio Romano: reformas de Octavio Augusto, Diocleciano y Constantino*, Oviedo, 2006.

BARAZ, Y., *A Written Republic: Cicero's Philosophical Politics*, Princeton, 2012.

BEARD, M., *El triunfo romano: una historia de Roma a través de la celebración de sus victorias*, Barcelona, 2008.

BEARE, W., *The Roman Stage*, Londres, 1964.

BLACK, R., *Humanism and Education in Medieval and Renaissance Italy: Tradition and Innovation in Latin Schools from the Twelfth to the Fifteenth Century*, Cambridge, 2004.

BONAZZI, M., «Eudorus Psychology and Stoic Ethics», en M. BONAZZI y C. HELMIG (eds.), *Platonic Stoicism – stoic Platonism. The dialogue between Platonism and Stoicism in antiquity*, Lovaina, 2007, 109-132.

BRENNAN, T., «Reservation in Stoic Ethic», *Archiv für Geschichte der Philosphie* 82/2 (2000), 149-177.

—, *The Stoic Life: Emotions, Duties, and Fate*, Oxford, 2005.

BRUNSCHWIG, J., «The Craddle Argument», en M. SCHOFIELD y G. STRIKER (eds.), *The Norms of Nature*, Cambridge, 1986, 113-144

BRUNT, P. A., *Studies in Stoicism* (M. GRIFFIN *et al.* ed.), Oxford-Nueva York, 2013.

BRÜSER, W. J., *Der Textzustand von Ciceros Büchern de officiis*, Colonia, 1951.

BUCK, A., «Überlegungen zur moralistischen Literatur des italienischen Renaissance-Humanismus», en S. REVARD *et al.* (eds.), *Acta conventus neo-latini Guelpherbytani: proceedings of the Sixth International Congress of Neo-Latin Studies: Wolfenbüttel, August 1985*, Binghamton, NY, 1988, 581-596.

CABRÉ, L. y TORRÓ, J., «Una nueva traducción catalana del *De officiis* de Cicerón (con noticia de su versión aragonesa y de otra del De amicitia)», *Boletín de la Real Academia Española* 87 (2007), 201-13.

CARTAGENA, A. DE, *Libros de Tulio: De senectute, De los oficios* (ed., pról. y notas de M. Morrás), Alcalá de Henares, 1996.

CASTILLO GARCÍA, C., «La cristianización del pensamiento ciceroniano en el *De officiis* de san Ambrosio», *Anuario Filosófico* 34 (2001), 297-322.

COLE, N. P., «Nineteenth-century Ciceros», en C. STEEL (ed.), *Cambridge Companion to Cicero*, Cambridge, 2013, 337-349.

COLÓN, G., «*Traduir* y *Traducció* en catalán, con una ojeada a los romances vecinos», en T. MARTÍNEZ I ROMERO y R. RECIO (eds.), *Essays on Medieval Translation in the Iberian Peninsula*, Castellón, 2001.

CONDE, J. L., «Límites de la teoría del "decorum" en Cicerón», en A. M. ALDAMA ROY *et al.* (eds.), *La filología latina hoy. Actualización y perspectivas*, Madrid, 1999, 103-107.

COROLEU, A., «Translating Cicero in Renaissance Catalunya», *Renaissance Studies* 27, 3 (2012), 341-355.

CRAIG, C. P., *Form as Argument in Cicero's Speeches. A Study of Dilemma*, Atlanta, 1993.

CRISIPO DE SOLOS, *Testimonios y fragmentos I* (trad. e introd de F. J. CAMPOS DAROCA y M. NAVA

CONTRERAS), Madrid, 2006.
DODARO, R., *Christ and the Just Society in the Thought of Augustine*, Cambridge, 2004.
DOMINGO, R. (coord.), *Textos de Derecho Romano*, Cizur Menor, 2002.
DROSS, J., *Voir la philosophie. Les représentations de la philosophie à Rome*, París, 2010.
DYCK, A., *A Commentary on Cicero, De Legibus*, Ann Arbor (MI), 2004.
EURÍPIDES, *Fragments. Aegeus-Meleager* (ed. y trad. C. COLLARD y M. CROPP), Cambridge (MA)-Londres, 2008.
FALKNER, C., «A Note on Sparta and Gytheum in the Fifth Century», *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte* 43 (1994), 495-501.
FEDELI. P., reseña de Atzert[4] en *Gnomon* 37, 3 (1965), 263-267.
FOX, M., «Cicero in the Enlightenment», en C. STEEL (ed.), *Cambridge Companion to Cicero*, Cambridge, 2013, 318-336.
GABBA, E., «Per un'interpretazione politica del *De officiis* di Cicerone», *RAL* 34 (1979), 117-141.
GARCÍA GUAL, C. y IMAZ, M. J., *La filosofía helenística: éticas y sistemas*, Madrid, 2007.
GÄRTNER, H. A., «*De officiis* un die römischen Institutionen», en A. HALTENHOFF *et al.* (eds.), *O tempora o mores! Römische Werte und römische Literatur in den letzten Jahrzehten der Republik*, Múnich-Leipzig, 2003, 245-258.
GLUCKER, J., «*Probabile*, *Veri Simile* and Related Terms», en J. G. F. POWELL (ed.), *Cicero the Philosopher. Twelve Papers*, Oxford, 1995, 115-143.
GOLDBACHER, A., *Zur Kritik von Ciceros Schrift de officiis, I*, Viena, 1921.
GRESPI, G., *Traducciones castellanas de obras latinas e italianas contenidas en manuscritos del siglo XV en las bibliotecas de Madrid y El Escorial*, Madrid, 2004.
INWOOD, B. y DONINI, P., «Stoic Ethics», en K. ALGRA, J. BARNES, J. MANSFELD y M. SCHOFIELD (eds.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge, 1999, 675-738.
JACHMANN. G., «Eine Elegie des Properz – Ein Überlieferungsschicksal», *RhM* 84 (1935), 193-240.
JOCELYN, H. D., *The Tragedies of Ennius. The Fragments Edited with an Introduction and Commentary*, Cambridge, 1967.
KASER, M., *Ius gentium*, Granada, 2005.
KENNERLY, M., «Sermo and Stoic Sociality in Cicero's *De Officiis*», *Rhetorica* 28, 2 (2010), 119-137.
KORNHARDT, H., «*Summum ius*», *Hermes* 81 (1953), 77-85.
KRARUP, N. P., *Observationes criticae et grammaticae in libros Ciceronis de Re Publica*, Copenhagen, 1827.
KRIES, D., «On the Intention of Cicero's *De Officiis*», *The Review of Politics* 65, 4 (2003), 375-393.
LANA, I., «Cicerone e la pace», en A. CALORE (ed.), *Seminari di storia e di diritto* 3 (2003), 3-20.
LIBERO, I., DE, *Obstruktion: politische Praktiken im Senat und in der Volksversammlung der ausgehenden römischen Republik (70-49 v. Chr.)*, Stuttgart, 1992.
LONG, A. A., «Carneades and the Stoic *telos*», *Phronesis* 12 (1967), 59-90.
—, «Cicero's Politics in *De officiis*», en ID., *From Epicurus to Epictetus: Studies in Hellenistic and Roman Philosophy*, Oxford, 2006, 213-240.
LÓPEZ, A. y POCIÑA, A., *Comedia romana*, Madrid, 2007.
LORETO, L., *Il bellum iustum e i suoi equivoci. Cicerone ed una componente della rappresentazione romana del Völkerrecht antico*, Nápoles, 2001.
LUND, G. F. G., *De emendandis Ciceronis libris De officiis observationes criticae,* Nykiøbing, 1848.
MACCORMACK, S., «Cicero in Late Antiquity», en C. STEEL (ed.), *The Cambridge Companion to Cicero*, Cambridge, 2013, 251-305.
MALDONADO VILLENA, F., «Introducción general» en CRISIPO, *Fragmentos morales*, Madrid, 1999.
MARINONE, N., *Cronologia ciceroniana*, Bolonia, 2004[2].
MAS TORRES, S., *Sabios y necios: una aproximación a la filosofía helenística*, Madrid, 2011.
MELCHES GIBERT, C., *Der Einfluss von Christian Garves Übersetzung Ciceros «De officiis» auf Kants «Grundlegung zur Metaphysik der Sitten»*, Ratisbona, 1994.
MESTRE, A., *Don Gregorio Mayans y Siscar, entre la erudición y la política*, Valencia, 1999.
MOLLWEIDE, R., «Textkritische Beiträge zu Ciceros Officien», *WSt* 27 (1905), 35-61.
MORENO GALLEGO, V., *La recepción hispana de Juan Luis Vives*, Valencia, 2006.

MORENO SOLDEVILA, R. (ed.), *Diccionario de motivos amatorios en la literatura latina (siglos III a. C.-II d. C.)*, Huelva, 2011.
MORESCHINI, C., «Osservazioni sul lessico filosofico di Cicerone», *ASNP* ser. 3, 9.1 (1979), 99-178.
MORFORD, M., *The Roman Philosophers: from the Time of Cato the Censor to the Death of Marcus Aurelius*, Londres-Nueva York, 2002.
MORRÁS, M., *De Officiis de Cicerón, MS. 7815, Biblioteca Nacional de Madrid*, [microforma] Madison (WI), 1989.
NARDUCCI, E., «Appunti sulla fortuna del *De officiis* nelle lettere italiane (de Baldassar Castiglione a Carlo Emilio Gadda)», en ID. (ed.), *Cicerone tra antichi e moderni. Atti del IV Symposium Ciceronianum Arpinas*, Florencia, 2004, 38-55.
—, *Cicerone e i suoi interpreti. Studi sull'opera e la fortuna*, Pisa, 2004.
NÚÑEZ GONZÁLEZ, J. M., *El ciceronianismo en España*, Valladolid, 1993.
OVIDIO NASÓN, P., *Epistulae ex Ponto, Book I*, ed. y com. de J. F. GAERTNER, Oxford, 2005.
OAKLEY, S. P., *A Commentary on Livy. Books VI-X, vol. II*, Oxford, 1998.
PHILIPPSON, R., reseña a M. Pohlenz, *Antikes Führtentum*, *Philologische Wochenschrift* 56 (1936), 737-753.
PICONE, G., «Il paradigma Marcello. Tra esilio e clementia Caesaris», en ID. (ed.), *Clementia Caesaris. Modelli etici, parenesi e retorica dell'esilio*, Palermo, 2008, 63-81.
POHLENZ, M., *Antikes Führtentum (Cicero de officiis und das Lebensideal des Panaitios)*, Leipzig-Berlín, 1934.
—, *Cicero de officiis III*, Göttingen, 1934.
RADICE, R., *«Oikeiosis». Ricerche sul fondamento del pensiero stoico e sulla sua genesi*, Milán, 2000.
REYDAMS-SCHILS, G., *The Roman Stoics. Self, Responsibility, and Affection*, Chicago, 2005.
SAMOTTA, I.*, Das Vorbild der Vergangenheit: Geschichtsbild und Reformvorschläge bei Cicero und Sallust*, Stuttgart, 2009.
SCHOFIELD, M., *Saving the City: Philosopher-Kings and Other Classical Paradigms*, Londres-Nueva York, 1999.
—, «Writing Philosophy», en C. Steel (ed.), *The Cambridge Companion to Cicero*, Cambridge, 2013, 73-87.
SEDLEY, D., «The Stoic-Platonist Debate on *kathêkonta*», en K. IERODIAKONOU (ed.), *Topics in Stoic Philosophy*, Oxford, 1999, 128-152.
SHACKLETON BAILEY, D. R., *Onomasticon to Cicero's Treatises*, Stuttgart-Leipzig, 1996.
—, reseña de la edición de M. Winterbottom en *Bryn Mawr Classical Review* (95.05.11).
STEEL, C. (ed.), *The Cambridge Companion to Cicero*, Cambridge, 2013.
SUÁREZ PIÑEIRO, A., «*Populares versus optimates*: las *leges agrariae* en la tardía República romana», *Habis* 33 (2002), 175-191.
SUMNER, G. V., «The *Coitio* of 54 BC, or Waiting for Caesar», *Harvard Studies in Classical Philology* 86 (1982), 133-139.
SWAIN, S., «Bilingualism in Cicero? The Evidence of Code-Switching», en J. N. ADAMS, M. JANSE y S. SWAIN (eds.), *Bilingualism in Ancient Society: Language Contact and the Written Text*, Oxford-Nueva York, 2002, 128-166.
THOMAS, K. B., *Textkiritsche Untersuchungen zu Ciceros Schrift de officiis*, Münster, 1971.
TSEKOURAKIS, D., *Studies in the Terminology of Early Stoic Ethics*, Wiesbaden, 1974.
UNGER, G. F., «Zur Textkritik von Cicero's Schrift *De officiis*», *Philologus*, suppl. 3, 1867, 1-106.
VAN DEUSEN, N., *Cicero Refused to Die. Ciceronian Influence through the Centuries*, Leiden, 2013.
WACHT, M., «Privateigentum bei Cicero und Ambrosius», *JbAC* 25 (1982), 28-64.
WEIDNER, A., *Die Interpolationen in Ciceros Offizien*, Magdeburgo, 1872.
WINTERBOTTOM, M., «The Transmission of Cicero's *De officiis*», *CQ* 43 (1993), 215-242.
—, «The O.C.T. *de Officiis*: A Postscript», *CQ* 45 (1995), 265-266.
WISEMAN, T. P., *Remus: a Roman Myth*, Cambridge, 1995.
WITTLIN, C. J., «"Sens lima e correció de pus dols estill": fra Nicolau Quilis trauint el llibre "De officiis" de Ciceró», *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona* 35 (1973-1974), 125-156.

---

[1] El comentario de DYCK recoge la bibliografía hasta 1996: a él hay que acudir para un repertorio de las

obras imprescindibles sobre *Los deberes*; por lo tanto, a continuación se recogen solo las citadas en este volumen y una selección de la bibliografía posterior a aquella fecha. A las aquí presentes deben añadirse las obras que figuran en la lista de abreviaturas incluida al principio.

LIBRO I

INTRODUCCIÓN

Hijo mío Marco: tras un año escuchando a Cratipo[1], y esto [1] [**1**] en Atenas, es inevitable que reboses de enseñanzas y doctrinas de filosofía, por la influencia tanto del docente como de la ciudad —el primero puede influirte con su saber, la segunda con sus modelos[2]—. A pesar de ello considero que, así como para mi provecho yo mismo he asociado siempre lo latino con lo griego, y no solo lo he hecho en filosofía, sino también en la práctica oratoria, también debes hacer lo mismo por tu parte para alcanzar pareja destreza en ambas lenguas. Y en este punto, según pienso, he realizado una importante contribución a mis compatriotas, hasta el punto de que no solo los ignorantes en griego piensan haber hecho algunos progresos, tanto en instrucción como en juicio, sino también los doctos[3].

[2] Por eso tú, por una parte, vas a continuar con las enseñanzas del filósofo más destacado de nuestro tiempo, y vas a continuar todo el tiempo que quieras[4] —ahora bien, deberás querer en tanto en cuanto no estés descontento con lo que adelantas—; pero, por otra, leyendo mis obras, que no se apartan mucho de las de los peripatéticos (pues tanto ellos como yo queremos ser socráticos y platónicos)[5], ejercitarás tu juicio propio sobre estos mismo asuntos —no te lo estorbo—, pero sin duda ampliarás la riqueza de tu lengua latina leyéndolas. Pero no quisiera que pensaras que he hablado así por jactancia. Pues yo quedo por detrás de muchos en cuanto a saber filosófico, pero, si reclamo para mí lo propio del orador —el hablar con exactitud, claridad y ornato—, me parece que tengo cierto derecho para hacerlo, porque he dedicado mi vida a esta ocupación[6].

Por esto vivamente te apremio, mi querido Cicerón, para que [3] no solo leas atentamente mis discursos, sino también estos libros de filosofía, que casi ya se han puesto a la par de los primeros[7]. En aquellos el vigor expresivo es mayor, pero también hay que cultivar este estilo del discurso medio y equilibrado[8]. Ciertamente, no sé de ninguno de los griegos en quien se haya dado esto, que la misma persona se ejercitara en ambos estilos y desarrollara tanto el estilo del discurso forense como este del debate sosegado. Quizá Demetrio de Falero[9] puede ser considerado como de este tipo: sutil como dialéctico, poco impetuoso —pero agradable— como orador, de modo que podrías reconocer al discípulo de Teofrasto[10]. En cuanto a mí, que juzguen otros cuánto he progresado en ambos, pues claro está que he [4] desarrollado ambos. Por supuesto, también considero que Platón, si hubiera querido tocar el estilo oratorio forense, podría haberse expresado con mucha solemnidad y riqueza[11]; y que Demóstenes, si hubiera retenido aquellas cosas que había aprendido de Platón y hubiera querido exponerlas, podría haberlo hecho con elegancia y brillantez; y acerca de Aristóteles y de Isócrates mi juicio es del mismo tipo: que uno y otro, complacidos en la tarea que era suya,

desatendieron la otra[12].

[2] Ahora bien, habiéndome determinado a escribir para ti algo en esta ocasión, y en adelante más[13], he querido ante todo empezar por lo más adecuado tanto a tu edad como a mi responsabilidad. En efecto, aun siendo en la filosofía numerosas las cuestiones serias y útiles[14], debatidas por los filósofos con exactitud y profusión, parece que alcanza la máxima amplitud lo que ellos nos han transmitido y enseñado sobre los deberes. Porque ningún aspecto de la vida —ni en los asuntos públicos ni en los privados, ni en el foro ni en casa, ya actúes tú solo, ya en empresa común con otro[15]— puede estar libre de deber; en su cumplimiento se apoya toda honorabilidad[16], y en su abandono toda ignominia. Y ciertamente esta indagación es general entre todos [5] los filósofos, pues, ¿quién hay que, sin ofrecer enseñanza ninguna sobre el deber, se atreva a llamarse filósofo? Sin embargo, hay algunas escuelas que, con sus propuestas sobre el bien y el mal últimos, deshacen toda noción del deber[17]. En efecto, quien ha determinado el bien último de modo tal que no guarda relación ninguna con la virtud y lo mide en razón de su interés particular y no de la honorabilidad, este tal, en caso de ser consecuente consigo mismo y no dejarse vencer a veces por la bondad de su naturaleza, no podría cultivar la amistad ni la justicia ni la liberalidad; y es seguro que de ninguna manera puede ser fuerte[18] quien juzga que el dolor es el mal último, ni templado quien determina que el placer es el bien último[19]. Y aunque todo esto es tan obvio que no requiere debate, sin embargo lo he [6] debatido en otra ocasión[20]. Así pues, si estas escuelas quisieran mostrarse consistentes con sus propias ideas, sobre el deber no podrían decir nada. Y referida al deber ninguna enseñanza sólida, estable y relacionada con la naturaleza puede transmitirse sino por parte de quienes afirman que por sí misma únicamente hay que buscar la honorabilidad, o al menos afirman que hay que hacerlo por encima de todo[21]. Así, esa prescripción es peculiar de los estoicos, los académicos y los peripatéticos, porque la opinión de Aristón, de Pirrón y de Erilo[22] hace tiempo que ha sido rechazada; ahora bien, estos tendrían derecho a debatir en lo referente al deber si hubieran dejado alguna capacidad de elección sobre las cosas, de manera que existiera alguna vía para descubrir el deber[23]. Seguiré, por lo tanto —en este momento en concreto y para esta indagación—, fundamentalmente a los estoicos, no como traductor, sino que, como suelo, de acuerdo con mi juicio y preferencia sacaré de sus fuentes cuanto me parezca bien por la razón que sea[24].

En consecuencia, ya que todo el debate tratará sobre el deber, [7] me parece bien definir antes qué es el deber. Y me asombro de que Panecio lo haya pasado por alto, pues toda enseñanza sobre cualquier asunto que se emprende según la razón debe proceder a partir de la definición, de modo que se entienda qué es aquello sobre lo que se debate[25].

El conjunto de la indagación sobre el deber tiene dos aspectos: [**3**] uno de ellos es lo referente al bien último; el segundo, lo que atiende a las normas a las que puede

amoldarse la conducta de vida en todas sus facetas[26]. Del primer aspecto son ejemplos los de este tipo: «¿Son todos los deberes absolutos?». «¿Hay un deber más importante que otro?». Y todo lo que es por el estilo. Aunque los deberes sobre los que se transmiten normas se relacionan con el bien último, esto resulta menos perceptible, porque más parecen orientarse a la organización de la vida en sociedad; y a estos últimos voy a dedicar mi exposición en estos libros.

[8] Y existe todavía otra partición del deber. Pues el deber puede ser calificado como «medio» tanto como «perfecto». En mi opinión, podemos llamar «perfecto» al deber recto, porque los griegos lo llaman *katórthōma,* en tanto que al deber común lo llaman *méson*[27]. Y estos los especifican de tal modo que el que es recto lo especifican como perfecto, y el deber medio afirman que es aquel sobre el que puede darse un motivo razonable de por qué se ha hecho[28].

[9] Así pues, en opinión de Panecio la deliberación en la toma de decisiones tiene tres puntos: uno, si la puesta en práctica de lo que entra en deliberación es honorable o ignominiosa —reflexión en la que a menudo los ánimos se inclinan hacia opiniones discrepantes—; luego, o investigan o discuten si el objeto sobre el que deliberan es conducente o no al provecho y disfrute de la vida, a la posesión de bienes y recursos, de propiedades y de poder con los que poder velar por sí y por los suyos —deliberación esta que se atiene toda ella al argumento de la utilidad—[29]. El tercer punto de deliberación es cuando lo que parece ser útil parece chocar con lo honorable[30]: pues mientras parece que la utilidad tira de uno y la honorabilidad lo reclama en sentido contrario, el ánimo se siente dividido al deliberar y ocasiona angustiosas cavilaciones en medio de la duda.

Con esta partición, a pesar de que omitir algo es el peor [10] fallo a la hora de hacerla, se han pasado por alto dos aspectos. En concreto, no suele deliberarse solo si algo es honorable o ignominioso, sino también, ante la presencia de dos cosas honorables, cuál lo es más; y de igual manera, ante la presencia de dos útiles, cuál lo es más[31]. Así, la división que Panecio consideró triple, resulta que debe distribuirse en cinco partes. Pues primeramente hay que tratar de lo honorable, pero por partida doble; luego de lo útil, con igual criterio; y después, del contraste entre ellos.

LO HONORABLE Y SUS PARTES

[**4**] [11] Inicialmente todos los tipos de seres vivos han recibido de la naturaleza el cuidar de sí, de su vida y de su cuerpo, y apartarse de lo que les parezca dañino y buscar y obtener lo necesario para vivir, como el alimento, guarida y otras cosas del mismo género[32]. Además, es algo común a todos los seres vivos el impulso de unirse en vistas a la procreación y cierto grado de cuidado de la prole. En cambio, entre el hombre y la bestia la mayor diferencia consiste en que esta, en tanto en cuanto es movida exclusivamente por los sentidos, se adapta solo a aquello que está materialmente presente, con muy poca percepción del pasado y del futuro. El hombre, en cambio, al

disponer de razón por la que discierne las consecuencias, percibe las causas de las cosas y no desconoce sus precedentes y sus, digamos, indicios, compara las semejanzas y asocia y relaciona los hechos presentes con los futuros: percibe fácilmente el desarrollo de la vida entera y se adelanta a aprestar las cosas necesarias para vivirla.

[12] Y la misma naturaleza, por la fuerza de la razón, asocia a un hombre con otro en una comunidad de lengua y de vida y especialmente crea un peculiar amor hacia los que ha procreado y lo mueve a desear que haya reuniones y encuentros de gente y a asistir a ellos y a afanarse por los mismos motivos en obtener abastecimiento para el bienestar y el mantenimiento no solo personales, sino también del cónyuge, de los hijos y de los demás seres queridos a los que debe proteger. Es más, este cuidado suscita sentimientos y los exalta para cumplir con la tarea[33]. Y especialmente [13] es propia del hombre la búsqueda e indagación de la verdad. Por consiguiente, cuando estamos libres de cuidados y de ocupaciones ineludibles, anhelamos ver, escuchar, aprender algo, y consideramos el conocimiento de realidades recónditas o admirables necesario para una vida feliz[34]. De aquí se comprende que lo más adecuado a la naturaleza del hombre es lo verdadero, simple y puro. A este afán de percibir la verdad se une cierto impulso de preeminencia, de modo que un ánimo bien conformado por la naturaleza no quiere obedecer a nadie salvo al que instruye y enseña; o también, por la utilidad, al que manda de modo justo y legítimo. De aquí proceden la magnanimidad y el desprecio de los bienes humanos.

Y, ciertamente, no es pequeña la influencia de la naturaleza [14] y de la razón, porque solo este ser animado siente qué es el orden, qué lo conveniente y cuál la moderación en las obras y en las palabras. Y así, en cuanto a los objetos que se perciben con la vista ningún otro ser vivo percibe la belleza, el encanto y la proporción de las partes. La naturaleza y la razón, trasladando esta semejanza de la vista al ánimo, considera que con mucho más motivo hay que mantener en las intenciones y en las acciones la belleza, la armonía y el orden[35], y se ocupa de no obrar en nada de modo indecoroso o blandengue, y también de no obrar o pensar en nada llevado por el placer[36]. De lo dicho se deriva y resulta lo que indagamos, lo honorable; y aunque no haya recibido reconocimiento, sigue siendo honorable; y lo que decimos con verdad, aunque no sea alabado por nadie, es digno de alabanza por naturaleza[37].

[**5**] [15] Ves, hijo mío Marco, la figura misma y, por así decir, la cara de lo honorable; y, como dice Platón, si la observaras con tus ojos suscitaría admirables ansias de sabiduría[38]. Es más, todo lo que es honorable surge de alguna de sus cuatro partes[39], pues, o bien se ocupa de la comprensión y destreza con la verdad, o bien de cuidar la sociedad humana y de dar a cada uno lo suyo y de la lealtad en los acuerdos, o bien de la grandeza y vigor de un ánimo elevado e irreductible, o bien del orden y moderación de todo lo que se hace y se dice (donde se contienen la modestia y la templanza).

Y aunque las cuatro están entrelazadas y asociadas entre sí[40], sin embargo de cada una de ellas nacen determinados tipos de deberes; por ejemplo, de la parte que se ha descrito en primer lugar, en la que situamos la sabiduría y la prudencia[41], se contienen la

busca y descubrimiento de la verdad: esta es la función propia de esa virtud. Pues en la medida en que uno percibe mejor [16] qué es lo verdadero en cada cuestión y es capaz de ver y exponer la razón con la mayor sagacidad y rapidez, suele ser tenido, y con razón, como el más prudente y el más sabio. Por eso a tal persona se le confía la verdad como materia que debe tratar y en la que ejercitarse. En cuanto a las tres otras virtudes, [17] su objeto son los condicionantes[42] a la hora de obtener y mantener aquellas cosas relacionadas con la actividad, de modo que, por un lado, se conserve la comunidad y vinculación de la gente y, por otro, brille la grandeza y elevación de ánimo, tanto a la hora de incrementar las propiedades y conseguir lo provechoso para sí y para los suyos como —mucho más— a la hora de despreciar estas mismas cosas. Ahora bien, el orden y la estabilidad y la mesura y otras cosas por el estilo se ocupan de aquello a lo que hay que aplicar alguna actividad, no solo la actividad del ánimo. Efectivamente, si aplicamos una cierta moderación y orden en las cosas que se manejan en la vida, conservaremos la honorabilidad y el decoro.

SABIDURÍA

De los cuatro puntos en los que he partido la naturaleza y [18] [**6**] virtualidad de lo honorable, aquel primero, que consiste en el conocimiento de la verdad[43], es el que de manera más especial corresponde a la naturaleza humana. En efecto, todos nos vemos arrastrados y llevados al deseo de aprender y saber, a la par que consideramos hermoso destacar en ello; por contra, equivocarnos, desconocer, engañarse lo calificamos de malo e ignominioso. En esta categoría, natural a la vez que honorable, hay que evitar dos vicios. Uno es dar por conocido lo desconocido y aprobarlo a la ligera, y quien quiera escapar a él —todos deben quererlo— dedicará tiempo y atención a reflexionar sobre las [19] cosas[44]. El otro vicio consiste en que algunos dedican un gran esfuerzo y mucha atención a cuestiones oscuras y difíciles que, a la vez, no son imprescindibles. Una vez obviados estos vicios, recibirá merecida alabanza el empeño y la atención que se pongan en asuntos honorables y dignos de estudio, como hemos tenido noticia del caso de Gayo Sulpicio[45] en Astronomía y yo mismo he sabido del de Sexto Pompeyo en Geometría[46], de muchos en Dialéctica, de numerosos en Derecho Civil, ciencias que se ocupan de la indagación de la verdad. Pero apartarse de las actividades de gestión por este afán es contrario al deber, pues toda alabanza de la virtud se basa en la acción. Ahora bien, a menudo se producen interrupciones de esta y se ofrecen muchas ocasiones de volver a los estudios; además, la actividad del espíritu, como no se aquieta nunca, puede mantenernos en nuestro afán de aprender incluso cuando no prestamos atención. En conclusión, todo pensamiento y movimiento del ánimo se dedicará o a tomar resoluciones sobre cosas honorables y tocantes a la vida buena y feliz, o al interés por saber y aprender. Así queda expuesto lo referente a la primera fuente del deber.

En cuanto a las tres restantes, tiene la mayor extensión aquel [20] [**7**] principio gracias al cual se mantiene la asociación de los hombres entre sí y un cierto grado de vida en común[47]. Este tiene dos partes: la justicia, en la que el brillo de la virtud es el mayor que cabe y por la que los varones reciben el nombre de buenos[48], y la beneficencia[49], asociada a la anterior y que también puede llamarse benevolencia o liberalidad. Pues bien, la primera obligación de la justicia es que nadie haga daño a nadie salvo si ha sido objeto de un agravio; luego, que use de los bienes comunes como comunes [21] y de los propios como suyos[50]. Por naturaleza ningún bien es privado[51], sino que lo es o bien por apropiación prolongada (como quienes llegaron en el pasado a un terreno desocupado) o por victoria (como quienes se apoderaron de ello en la guerra)o por ley, acuerdo, convenio o sorteo (de aquí procede el que se llame campo de Arpino al de los arpinates, de Túsculo al de los tusculanos[52]); y es similar la distribución en cuanto a las posesiones particulares. Por lo cual, ya que lo de cada uno resulta a partir de las cosas que por naturaleza eran comunes, que cada uno mantenga lo que a cada uno le tocó; y si alguien intenta hacerse con algo de ello, estará violando el derecho de la comunidad humana.

[22] Por otra parte, ya que no hemos nacido solo para nosotros, sino que la patria reclama una parte de nuestro nacimiento y otra los amigos —como espléndidamente escribió Platón[53]—, y ya que, como gusta a los estoicos, lo que se engendra en la tierra todo es creado para el uso de los hombres[54], y los hombres han sido engendrados en razón de los hombres —para que entre ellos puedan favorecerse unos a otros—, debemos seguir la guía de la naturaleza en lo de poner a disposición general los bienes de utilidad común mediante la prestación de servicios, aportando y recibiendo; y en lo de afianzar la asociación de los hombres entre sí tanto mediante la experiencia como por el esfuerzo, como con los recursos[55].

El fundamento de la justicia es la lealtad[56], esto es, la persistencia [23] y sinceridad en las palabras y en los acuerdos. Por esto, aunque pueda parecer demasiado riguroso a algunos, atrevámonos a imitar a los estoicos, que investigan con empeño de dónde proceden las palabras y confiemos en que se la llamó lealtad porque se haga lo que se ha dicho[57].

Por otra parte, hay dos clases de comportamiento injusto: una, el de quienes lo causan; la otra, el de quienes pudiendo no repelen, de aquellos a los que se causa, el agravio. En efecto, quien injustamente agrede a cualquiera, instigado por la ira o por cualquier pasión, parece estar alzando su mano contra su compañero; el que, pudiendo, no protege ni opone resistencia al agravio, incurre en el vicio lo mismo que si desamparara a los padres o a los amigos o a la patria[58]. Y aquellos agravios que se [24] cometen a propósito, con intención de hacer daño, proceden a menudo del miedo, cuando quien planea un daño teme que, si no lo hace él, el otro le va a causar algún perjuicio. Pero, por lo general, se emprende la realización de un agravio para apoderarse

de lo que es objeto de su deseo. En relación con este vicio [**8**] [25] está muy extendida la avaricia. Las riquezas se persiguen tanto para las necesidades de la vida como para disfrutar de placeres. En los que son de carácter ambicioso, el deseo de dinero se orienta al poder y a la posibilidad de recompensar; y así, hace poco Marco Craso[59] afirmaba que, para quien quisiera ejercer el puesto supremo de la República, ninguna cantidad de dinero era suficientemente grande si no podía mantener un ejército a sus expensas[60]. También tienen su atractivo los atavíos espléndidos y un estilo de vida lleno de elegancia y riqueza, cosas a las que se debe que sea insaciable la codicia de dinero. Sin embargo, el aumento de la fortuna familiar, cuando es sin daño de nadie, no es reprochable, si bien es preciso siempre evitar el agravio.

[26] Los más se ven arrastrados al olvido de la justicia sobre todo cuando han caído en la codicia de poder, de honores, de gloria. Porque, lo que se lee en Ennio[61],

En el trono ninguna alianza sagrada hay, ni lealtad,

está ampliamente extendido. En efecto, allí donde por la condición de algo no pueden destacar varios, se produce por lo general una rivalidad tan grande que es tremendamente difícil mantener una «alianza sagrada». Lo puso de manifiesto hace poco la ligereza de Gayo César, quien trastornó todas las leyes divinas y humanas en busca del principado que él mismo había elucubrado en el desvarío de su imaginación[62]. Es fastidioso, en este asunto, el que con frecuencia en ánimos elevados y en muy brillantes talentos surgen estas ansias de honor, de mando, de influencia, de gloria; por lo que hay que tener más cuidado para no fallar lo más mínimo en este asunto.

De otra parte, en toda injusticia supone una gran diferencia [27] si el agravio se hace a causa de alguna pasión —que generalmente es breve y transitoria—, o si se hace a posta y de modo premeditado. Pues son más leves los que suceden por un arrebato súbito que los que se cometen tras reflexión y estudio[63]. Basta con esto como exposición de la comisión de agravios.

Los motivos para dejar de repeler y faltar al deber[64] suelen [28] [**9**] ser numerosos: en efecto, o bien no quieren cargar con enemistades, trabajos o gastos, o bien, en otros casos, se ven de tal modo estorbados por su negligencia o pereza o indolencia o por ciertos intereses personales o por preocupaciones, que permiten que queden abandonados aquellos a los que debían proteger. Y así, hay que tener cuidado no vaya a ser insuficiente lo que Platón dijo contra los filósofos[65]: que son justos por dedicarse a la indagación de la verdad y por despreciar y tener en nada las cosas que la mayoría busca denodadamente y que los llevan a apuñalarse entre ellos. Lo primero[66], el no causar daño a nadie cometiendo un agravio, lo consiguen; pero incurren en lo segundo, pues, absortos por su afán de aprender, desatienden a los que deben cuidar. Y por eso piensa que ni siquiera ocuparán cargos públicos a no ser que se los obligue[67]. Pero era más razonable que se hiciera voluntariamente, pues una acción recta es [29] justa precisamente en la

medida en que es voluntaria[68]. También hay quienes afirman que se dedican a sus asuntos, ya sea por el afán de cuidar de su patrimonio, ya por algún tipo de malevolencia por parte de la gente, y les parece que no hacen agravio a nadie[69]: estos se libran del primer tipo de comportamiento injusto, pero incurren en el otro, pues desatienden la vida en común porque no le aportan ninguna dedicación, ningún esfuerzo, ninguno de sus recursos.

[30] Así pues, una vez que, tras presentar las dos clases de comportamiento injusto, he añadido las causas de una y otra clase, y antes he establecido los medios por los que se asegura la justicia, podremos juzgar fácilmente el deber que corresponda a cada circunstancia, a no ser que uno sea muy egoísta —en efecto, es difícil la atención de los intereses ajenos—. Pues aunque aquel famoso Cremes de Terencio nada humano considera ajeno a sí[70], como notamos y sentimos más las cosas prósperas y adversas que nos suceden a nosotros que las de los demás —que tendemos a ver con gran distanciamiento—, juzgamos de modo diverso lo referente a unas y a otras. A la vista de esto, dan una buena norma los que prohíben hacer algo si dudas acerca de si es justo o no. Pues la equidad brilla por sí misma espontáneamente, la vacilación indica un pensamiento de contenido injusto[71].

Pero se producen a veces circunstancias en que lo aparentemente [31] [**10**] más digno de un hombre justo y del que llamamos varón bueno se altera por completo y se torna lo contrario, como devolver un depósito[72], hacer una promesa; y a veces pasa a ser justo cambiar las tornas y no respetar cuestiones relacionadas con la verdad y la lealtad. Es adecuado remontarse a los que al principio he establecido como fundamentos de la justicia: primero, que no se dañe a nadie; después, que sirva para provecho general. Cuando estos se ven afectados por una circunstancia, se ve afectado el deber y no permanece siempre idéntico. Pues [32] puede suceder que sea inútil cumplir alguna promesa y pacto, bien a quien se prometió, bien al que hizo la promesa. Por ejemplo, como se recoge en las tragedias, si Neptuno no hubiera hecho lo que había prometido a Teseo, no se habría visto privado Teseo de su hijo Hipólito. En efecto, según se escribe, el tercero de los tres deseos fue que, llevado por su ira, deseó la muerte de Hipólito[73]; y cuando lo obtuvo se encontró con el mayor de los desconsuelos. Tampoco hay que guardar las promesas que son inútiles para aquellos a quienes lo prometiste; y en caso de que te causen más daño a ti que beneficio a aquel al que lo prometiste, tampoco vas contra al deber si antepones el deber mayor al menor[74]. Por ejemplo, si habías acordado con quien sea que ibas a asistirle como abogado en un proceso y durante ese tiempo tu hijo enferma de gravedad, no es contrario al deber no hacer lo que habías declarado; y quien más se aparta del deber es aquel al que se prometió, si se queja de haber sido desatendido. Llegados a este punto, ¿quién no ve que no hay que mantener aquellas promesas que alguien hubiera pronunciado forzado por el miedo o engañado dolosamente? Habitualmente tales casos se anulan mediante el derecho pretorio, algunos mediante leyes[75].

[33] Se producen también agravios por culpa de una especie de artimaña y de una

interpretación del derecho †muy aguda pero† maliciosa[76]. A esto se debe el que se haya hecho un proverbio trillado aquello de «el derecho absoluto es la injusticia absoluta»[77]. También en esta clase se cometen muchos desmanes en la actuación pública: como aquel que, habiéndose firmado una tregua con el enemigo de treinta días, devastaba los campos de noche, en la idea de que se había acordado una tregua de días, no de noches[78]. Y tampoco merece aprobación —si es que es cierto— lo de Quinto Fabio Labeón[79], o cualquier otro (solo lo tengo de oídas): que, tras haber sido nombrado por el Senado mediador entre los de Nola y los de Neápolis[80] en un conflicto de fronteras, una vez llegado al lugar se entrevistó separadamente con unos y otros, indicándoles que no obraran con codicia ni por ambición y que pensaran más en retroceder que en avanzar. Como unos y otros lo hicieron, quedó una porción de campo en medio; y así, deslindó sus términos tal como ellos mismos habían declarado, y lo que había quedado en medio lo adjudicó al pueblo romano. De hecho, esto es engañar, no juzgar; por eso en todo caso hay que huir de ese tipo de sagacidad.

También deben respetarse, por otra parte, algunos deberes [34] [**11**] en relación a aquellos de quienes hayas recibido un agravio. En efecto, hay una medida en la venganza y en la represalia, y no sé si basta con que el causante se arrepienta de su agravio, de modo que en adelante él no haga nada por el estilo y los demás sean más remisos al agravio.

En los asuntos de Estado sobre todo hay que respetar el derecho de guerra. En efecto, puesto que hay dos clases de enfrentamiento —uno mediante discusión, el otro usando la violencia— y puesto que el primero es propio del hombre, el segundo de las bestias, hay que acogerse al último si no es posible usar [35] el primero[81]. Y por esto hay que emprender guerras con el objeto de vivir en paz sin agravios; una vez obtenida la victoria, hay que preservar a los que en la guerra no fueron sanguinarios o inhumanos; como nuestros antepasados, que llegaron a otorgar la ciudadanía a tusculanos, ecuos, volscos, sabinos y hérnicos[82], mientras que asolaron por completo Cartago y Numancia[83]; ojalá no lo hubieran hecho con Corinto[84], pero pienso que tuvieron alguna razón para ello, sobre todo su ventajosa posición, para evitar que más adelante el emplazamiento mismo pudiera animarlos a hacer una guerra. En mi opinión, siempre hay que tender a la paz, con tal que sea libre de asechanzas. Si se me hubiera hecho caso en esto, tendríamos, aunque no la mejor, al menos algún tipo de república, cosa que ahora no sucede[85]. Y si hay que tener consideración con aquellos a los que hayas derrotado por la fuerza, también deben ser amparados los que, abandonando las armas, se acojan a las garantías del general, aunque el ariete haya golpeado la muralla[86]. En este punto la justicia se ha ejercitado de tal modo entre los romanos que quienes habían recibido el encargo de protección de ciudades o pueblos vencidos en una guerra venían a ser sus patronos, de acuerdo con la tradición de los antepasados[87].

Y, de hecho, las condiciones justas de la guerra han sido [36] registradas muy solemnemente en las leyes feciales del pueblo romano[88], a partir de las cuales puede

entenderse que ninguna guerra es justa sino la que se emprende después de haberse hecho la reclamación correspondiente, o ha sido anunciada y formalmente declarada[89]. [El general Popilio estaba al mando de una provincia, en cuyo ejército militaba como recluta el hijo de Catón[90]. Como Popilio decidió licenciar una legión, licenció también al hijo de Catón, que militaba en la misma legión. Pero, habiéndose quedado en el ejército por sus ansias de combatir, Catón escribió a Popilio para que, si le permite permanecer en el ejército, le tomara por segunda vez el juramento militar, porque, habiendo cesado el primero, no podía combatir según derecho: tan consumado era el respeto a las normas a la hora de [37] comenzar una guerra][91]. Ciertamente, hay una carta del anciano Marco Catón a su hijo Marco en la que escribe que ha oído que el cónsul lo licenció cuando era soldado en Macedonia en la guerra contra Perseo[92]; y por eso le aconseja que se abstenga de entrar en lucha, pues le asegura que no es justo que quien no es soldado combata contra el enemigo.

[**12**] Por mi parte, señalo también lo siguiente: que la fea realidad queda atenuada por la delicadeza de la palabra al llamar «extranjero» a quien con exacto nombre es un «enemigo»[93]. En efecto, entre nuestros antepasados se llamaba «extranjero» al que ahora llamamos «forastero». La Ley de las Doce Tablas[94] lo señala: «o el día establecido para juicio con un extranjero»; y de nuevo, «frente a un extranjero, el derecho de propiedad es permanente». ¿Qué puede añadirse a esta lenidad de llamar con nombre tan suave a aquel con quien estás en guerra? Sin embargo, hace mucho que el paso del tiempo ha vuelto el término más riguroso, pues ha perdido el significado de «forastero» y ha quedado propiamente para quien empuña las armas contra uno.

Por otra parte, cuando se guerrea por el dominio y se busca [38] la gloria en la guerra, se deben con todo tener como base exactamente los mismos motivos que poco antes he expuesto como motivos justos de guerra[95]. Ahora bien, las guerras cuyo objeto es la gloria del dominio deben llevarse a cabo con menos rigor. En efecto, así como lidiamos de diversa forma con un ciudadano dependiendo de si es un adversario o un rival —con este están en juego el honor y el rango, con aquel la vida y la reputación—, así también con los celtíberos y con los cimbros se hacía la guerra como contra adversarios, estando en juego cuál de los dos bandos sobreviviría, no cuál dominaría[96], mientras que contra los latinos, sabinos, samnitas, cartagineses y Pirro se peleaba por el dominio. Fueron «violadores de acuerdos, los cartagineses»[97], sanguinario Aníbal, más justos los demás. En concreto, son de Pirro aquellas insignes palabras sobre la devolución de cautivos[98]:

No para mí pido el oro ni a cambio me deis recompensa:
no somos, no, traficantes de guerra, mas beligerantes.
Unos y otros a espada, ¡no a oro!, arriesguemos la vida.
Si os prefiere Fortuna señora, o a mí, como rey, lo que sea,
con el valor lo sepamos. Y escucha a la vez mis palabras:

A quienes les perdonó por su brío el azar de la guerra
es cosa cierta que yo les daré libertad. Recibidlos,
dádiva son, los doy con anuencia de dioses excelsos.

¡Pensamiento bien propio de un rey y digno de la estirpe de los Eácidas!

Y también, en caso de que alguno aisladamente hiciera promesas [39] [**13**] llevado por las circunstancias, hay que mantener la lealtad incluso en ello, como en el caso de Régulo, capturado por los cartagineses en la Primera Guerra Púnica[99]: habiendo sido enviado a Roma, bajo juramento de volver, para tratar del intercambio de prisioneros, en cuanto llegó hizo en el Senado una propuesta contra la entrega de prisioneros; y luego, aunque lo retenían sus parientes y allegados, prefirió regresar para sufrir suplicio antes que faltar a la promesa dada al enemigo.

Durante la Segunda Guerra Púnica, tras la batalla de Cannas, [40] Aníbal[100] envió a Roma a diez hombres, comprometidos bajo juramento a volver si no conseguían la redención de los cautivos[101]; a todos y cada uno de ellos los censores los degradaron de por vida a la clase más baja[102] por haber cometido perjurio; y otro tanto hicieron a aquel que se había hecho culpable de un juramento engañoso: en efecto, una vez salido del campamento con permiso de Aníbal, regresó poco después asegurando que se había olvidado de alguna cosa; al salir a continuación del campamento se consideraba libre del juramento, y así era según el tenor de las palabras, pero no de hecho. Que en cuanto a la lealtad hay que considerar cuál era la idea, no cuáles las palabras.

El mayor ejemplo de justicia para con el enemigo lo establecieron nuestros antepasados, cuando un desertor de Pirro prometió al Senado que le daría veneno al rey y lo mataría. El Senado y el cónsul Gayo Fabricio lo entregaron a Pirro: así, no aprobó la eliminación por medios criminales ni siquiera de un [41] enemigo poderoso y que atacaba sin provocación[103]. Así queda expuesto lo referente a los deberes en la guerra.

Recordemos, por otra parte, que también hay que guardar la justicia ante los de más baja condición. Y la situación y categoría más baja es la de los esclavos: no dan malas normas respecto a ellos quienes ordenan que se les reclame trabajo y se les dé lo que sea justo[104].

Como quiera que el agravio se produce de dos maneras —esto es, por violencia o por dolo—, el dolo parece más propio de la raposa; la violencia, del león, y ambos completamente ajenos al hombre, si bien el dolo es digno de mayor aversión[105]. De toda injusticia ninguna merece mayor castigo que la de quienes, justo cuando más están faltando a ella, lo hacen para aparentar ser varones [42] buenos. Basta con lo expuesto sobre la justicia.

BENEFICENCIA

A continuación, como se había propuesto, debo hablar sobre [**14**] la beneficencia y

la liberalidad. Nada hay más adecuado a la naturaleza del hombre, pero tiene muchas salvedades. En efecto, en primer lugar hay que cuidar de que la benevolencia no sea dañina ni para aquellos con quienes parece que se obra benévolamente ni para los demás[106]; luego, que la benevolencia no sea mayor que los recursos; después, que se otorgue a cada uno de acuerdo con su posición —que este es el fundamento de la justicia que sirve de referencia para todas las cosas—[107].

Ciertamente, por un lado, los que favorecen con algo que perjudica a aquel al que parecen querer ayudar, no deben ser juzgados como benéficos ni como liberales, sino como peligrosos aduladores; por otra, los que dañan a unos para mostrarse liberales con otros incurren en la misma injusticia que si se apropiaran de lo ajeno. Por otra parte, hay muchos, sin duda ansiosos de gloria [43] y distinción, que arrebatan a unos para dárselo a otros, y estos se piensan que serán tenidos como benéficos para sus amigos con tal que los enriquezcan por cualquier procedimiento. Pero esto está tan lejos del deber que nada puede ser más contrario al deber[108]. Así pues, debemos cuidar de practicar una liberalidad que aproveche a los amigos y no perjudique a nadie. Por esto el traspaso de dinero de sus justos poseedores a otros, ordenado por Lucio Sila y Gayo César[109], no debe ser tenido como un acto de liberalidad, pues nada hay liberal si no es a la vez justo.

[44] Una segunda salvedad era que la benevolencia no fuera mayor que los recursos. El motivo es que quienes desean ser más benévolos que lo que permite su patrimonio yerran, de entrada, en que agravian a sus parientes, pues entregan a extraños las riquezas que con mayor derecho deberían proporcionarse y dejarse a aquellos. En una liberalidad de esta clase se encierra además, por lo general, un afán por rapiñar y arrebatar con agravio, para que las riquezas alcancen para los regalos. Se puede comprobar que los más —liberales no tanto por naturaleza cuanto movidos por cierta gloria—, para parecer benéficos, llevan a cabo muchas cosas que parecen proceder más de la ostentación que de la voluntad. Un fingimiento de esa clase está más próximo a la hipocresía que a la liberalidad o a la honorabilidad[110].

[45] Se propuso en tercer lugar que en la beneficencia hubiera prioridades según la posición. En esto habrá que atender, por un lado, a la conducta de aquel al que se va a beneficiar; por otro, a su inclinación hacia nosotros; por otro, al grado de asociación y comunidad de vida; por otro, a los favores anteriormente prestados para nuestro provecho[111]. Es deseable que concurran todas estas cosas; si no es así, los motivos tendrán mayor peso cuantos más estén presentes y de mayor importancia.

Ahora bien, ya que la vida no es con hombres perfectos y [46] [**15**] cabalmente sabios, sino con personas en las que ya está bien si ofrecen apariencia de virtud[112], pienso que debemos comprender también lo siguiente: que no hay que desentenderse en absoluto de nadie en quien se manifieste algún signo de virtud, si bien se debe alentar especialmente a cada uno en la medida en que cada uno esté especialmente adornado con estas virtudes tan amables: la modestia, la templanza, esa misma justicia sobre la que tanto se ha expuesto ya. Ciertamente, un ánimo fuerte y altivo, en un hombre que no es perfecto ni sabio, es por lo general demasiado impetuoso, mientras que aquellas otras

virtudes parecen corresponder más a un varón bueno. Hasta aquí, respecto a la conducta.

En cuanto a la benevolencia que cada uno muestra hacia [47] nosotros, la primera consideración sobre el deber es que concedamos más a aquel que más nos aprecia; pero no juzguemos la benevolencia al estilo de los jóvenes, por el particular fuego de su afecto, sino por su estabilidad y perseverancia.

Por contra, cuando haya habido servicios —de modo que no se trata de congraciarse, sino de corresponder al favor— hay que prestar una particular atención, pues ningún deber hay más imperioso que el de corresponder al favor. Y si Hesíodo manda [48] devolver con creces lo recibido en préstamo, con tal que puedas[113], ¿qué debemos hacer cuando hemos sido espoleados por una atención[114]? ¿Acaso imitar a los campos fértiles, que producen mucho más de lo que recibieron? En efecto, si no dudamos en ofrecer nuestros favores a aquellos que esperamos que habrán de sernos de provecho, ¿cómo habremos de mostrarnos con quienes ya lo han sido? De hecho, siendo dos las clases de liberalidad —una la de tener una atención, la otra la de devolverla—, está en nuestra mano el tenerla o no, pero a un varón bueno no le es lícito [49] no devolverla, con tal que pueda hacerlo sin agravio. Entre las atenciones recibidas hay que hacer distinciones, y no cabe duda de que, cuanto mayor sea, mayor obligación impone. Ahora bien, en este asunto hay que sopesar especialmente con qué inclinación, interés y benevolencia ha obrado cada uno. Pues muchos obran con una especie de atolondramiento falto de juicio, azuzados †o por un sentimiento morboso hacia todos o† por un súbito arrebato del ánimo, como un vendaval[115]. Estas atenciones no deben ser tan valoradas como las que se han prestado con reflexión, tiento y perseverancia. Por otra parte, a la hora de dedicar una atención y de devolver un favor, lo más acorde con el deber es, en igualdad de condiciones, favorecer principalmente a quien sufra mayor carencia de bienes. Y en esto los más hacen lo contrario: pues principalmente sirven a los intereses de aquel de quien más esperan, incluso si él no necesita de ellos.

[**16**] [50] La comunidad y vinculación de los hombres se mantendrá si, cuanto más unido está alguien a uno, tanto mayor benevolencia se manifiesta. Pero parece que, en cuanto a cuáles son los fundamentos naturales de la asociación y comunidad humanas, hay que reconsiderarlo con más profundidad. Lo primero es lo que se observa en la vida en comunidad de todo el género humano. El nexo de esta es la razón y el lenguaje[116], que, por medio de la enseñanza, el aprendizaje, la puesta en común, el debate y el discernimiento, asocian a los hombres entre sí y los reúnen en una particular comunidad natural; y en nada estamos más alejados de la naturaleza de las bestias: en estas afirmamos que a menudo se da la fortaleza —como en los caballos y en los leones—, pero no lo afirmamos respecto a la justicia, la equidad o la bondad, pues carecen de razón y de lenguaje[117]. Y esta comunidad [51] está totalmente a disposición de los hombres entre sí, de todos entre todos: en ella hay que mantener el carácter compartido de todas las cosas que la naturaleza ha engendrado para uso común de los hombres, de modo que lo que haya sido distribuido de acuerdo con leyes y con el derecho civil pueda

poseerse según lo establecido en las leyes mismas; en cuanto al resto, respétense tal como se recoge en el proverbio griego de que todo lo de los amigos es común[118]. Ahora bien, parece que son normas comunes de todos los hombres las del tipo que Ennio aplicó a una sola cosa, pero puede trasladarse a muchísimas otras[119]:

el que, amable, al desorientado el camino le muestra,
de su luz como si otra encendiera paréceme que hace:
que le sigue luciendo no menos, después de encendida.

Bien a las claras, a partir de una sola cosa, da la norma de que todo lo que se pueda facilitar sin menoscabo hay que darlo, [52] incluso a un desconocido. A partir de aquí, son normas comunes no impedir el acceso al agua corriente, permitir a quien quiera tomar fuego para hacer fuego[120], dar consejo leal al que duda: todo ello son cosas útiles para el que las recibe y sin inconveniente para el que las da, por lo que hay que adoptar esas normas, aportando siempre algo al provecho común. Ahora bien, como las riquezas de los particulares son limitadas, y en cambio es incontable la muchedumbre de los que tienen necesidad de ellas, la liberalidad ordinaria debe atenerse al límite de lo dicho por Ennio, «le sigue luciendo no menos», de modo que haya recursos para ser liberales para con los nuestros.

[**17**] [53] Por otra parte, en la comunidad humana hay muchos grados[121]. En efecto, desentendámonos de aquella ilimitada; algo más cercana es la de la estirpe, pueblo o lengua —la que más reúne a los hombres—. Más dentro queda el ser de la misma ciudad[122], pues los conciudadanos tienen muchas cosas en común: el mercado, los santuarios, los pórticos, las calles, las leyes, los derechos, los tribunales, las votaciones, aparte de los círculos de amistades e íntimos y, en muchos casos, de los negocios acordados con muchos. Más estrecho, sin duda, es el lazo de comunidad con los parientes. Así pues, partiendo de aquella ilimitada comunidad del género humano se concluye en un círculo pequeño y estrecho. Ciertamente[123], siendo por naturaleza [54] común a todos los seres vivos el que tengan anhelo de procrear, la primera comunidad consiste en el matrimonio, la siguiente en los hijos, después en la vivienda única y comunión de todos los bienes; esto es el fundamento de la ciudad y a modo de vivero del Estado. Los siguen el vínculo entre hermanos, luego de primos hermanos y demás primos, que, al no caber ya en una sola vivienda, salen, como a colonias, a otras viviendas. Los siguen los casamientos y el parentesco legal, por los que otros muchos pasan a ser parientes; esta expansión y descendencia es el origen de los Estados. El vínculo de sangre liga a los hombres con el afecto <y> con la estima. En efecto, importa [55] mucho tener el mismo acervo de los antepasados, celebrar los mismos ritos, tener tumbas comunes[124].

Ahora bien, de todas las comunidades ninguna es más sobresaliente, ninguna más sólida que cuando están ligados por lazos íntimos varones buenos y de comportamiento parecido. Aquel comportamiento honorable de que vengo tratando, incluso si lo vemos

en otro, nos mueve sin embargo y nos hace amigos de aquel en quien parece que está presente[125]; y aunque toda virtud [56] nos atrae a sí y hace que apreciemos a aquellos en los que parece estar presente, son la justicia y la liberalidad, sin embargo, las que en mayor medida lo hacen. Ahora bien, nada mueve más al afecto y a la intimidad que la semejanza en el buen comportamiento; pues en este se dan los mismos intereses, las mismas intenciones; en este sucede que uno se goza con el otro igual que consigo mismo y se cumple lo que Pitágoras quiere respecto a la amistad, que de muchos se haga uno[126]. Es importante también aquella sociedad que se constituye a partir de atenciones libremente prestadas y recibidas de uno y otro lado: en la medida en que estas son mutuas y bien acogidas, enlazan en sólida comunidad a aquellos entre los que se dan.

[57] Pero, una vez que has pasado revista a todas estas formas de modo sistemático y a conciencia, de entre todas las comunidades ninguna es de mayor peso, ninguna más querida que la que cada uno de nosotros tiene con la república. Queridos son los padres, queridos los hijos, parientes y allegados; pero todos los amores hacia todos están abarcados en la patria sola, en cuyo bien, ¿qué hombre bueno dudará en enfrentarse a la muerte, si a ella le fuera de provecho[127]? Por eso es más abominable la tropelía de esos que han desgarrado la patria con toda clase de fechorías y han estado y están dedicados a su destrucción completa[128].

[58] Ahora bien, si se hace una especie de competición y cotejo sobre a cuáles hay más deber de atender, la primacía habrán de llevársela la patria y los padres, por cuyas incomparables atenciones estamos obligados; vienen después los hijos y todos los de la casa[129], que se confían en nosotros solos y no pueden tener ningún otro refugio; luego, los parientes con los que congeniamos y con quienes por lo general compartimos incluso posición. Por esto la provisión de lo indispensable para vivir la merecen sobre todo estos que he dicho antes; pero compartir vida y hábitos, planes, conversaciones, palabras de aliento y de consuelo y, a veces, también reprimendas, todo eso florece sobre todo en las amistades, y la amistad más gozosa es la que se formó por la semejanza de comportamiento.

Pero a la hora de cumplir con todos estos deberes hay que [59] [**18**] prestar atención a qué es lo más necesario para cada uno y a qué podría alcanzar cada uno incluso sin nosotros y qué no. Además, no serán iguales los niveles de los allegados y los de las circunstancias, y hay deberes que obligan más en relación con unos que con otros: por ejemplo, a la hora de recoger la cosecha debes estar más presto para ayudar a un vecino que a un hermano o a uno de tu casa[130]; en cambio, si hay un pleito en los tribunales, habrás de anteponer la defensa de un allegado o un amigo a la de un vecino[131]. En todo deber, por lo tanto, hay que prestar atención a estas cosas y otras por el estilo, [y hay que ganar hábito y práctica][132], para poder ser buenos contables de los deberes y comprobar a base de sumas y restas cuál es el montante de lo que queda y poder entender a partir de él cuánto se debe a cada uno. Ahora bien, así como ni los médicos ni [60] los generales ni los oradores, aunque se hayan apropiado de las normas de su arte, pueden alcanzar ningún resultado digno de gran alabanza sin práctica y entrenamiento, de

igual manera las normas para cumplir con el deber ciertamente se enseñan, como yo mismo acabo de hacer, pero la categoría de la materia requiere también práctica y entrenamiento[133]. De hecho, ya he tratado suficientemente de cómo se genera lo honorable —del que se sigue el deber— a partir de lo contenido en el derecho de la comunidad humana.

MAGNANIMIDAD

[61] De otra parte, hay que entender que, habiéndose presentado cuatro aspectos de los que procedía la honorabilidad y el deber, lo más deslumbrante parece lo hecho con magnanimidad y elevación de ánimo y despreciando los intereses humanos. Por eso, para insultar viene rápidamente a la cabeza decir algo como esto:

Es, muchachos, mujeril vuestro espíritu; el de aquella doncella es de varón[134]

y algo de este estilo:

¡Botín de Salmacis, sin sudor ni sangre[135]*!*

Por contra, para elogiar alabamos de alguna manera más generosamente lo realizado con magnanimidad, fortaleza y excelencia. Por esto es campo de los rétores hablar de Maratón, Salamina, Platea, las Termópilas, Leuctra[136], <por esto> destaca en magnanimidad nuestro Cocles, por esto los Decios, por esto los Escipiones Gneo y Publio, por esto Marco Marcelo y otros incontables, y sobre todos el pueblo romano mismo[137]. En la misma línea, evidencia la simpatía hacia la gloria bélica el hecho de que también vemos sus estatuas habitualmente con vestido militar.

Ahora bien, esa elevación de ánimo que se observa en peligros [62] [**19**] y trabajos, si está falta de justicia y no lucha por la salvación común sino por intereses particulares, es defectuosa[138]; pues esto no solo no es propio de la virtud, sino que más bien es propio de un salvajismo que rechaza toda sociabilidad. Y así, los estoicos definen satisfactoriamente la fortaleza cuando afirman que es la virtud que lucha en defensa de la justicia[139]. Por eso nadie que ha alcanzado la gloria por su fortaleza se ha ganado la alabanza mediante asechanzas y malignidad: no puede [63] ser honorable nada que carezca de justicia[140]. Así pues, es espléndido aquello de Platón: no solo es que «el conocimiento apartado de la justicia merece el nombre de astucia, más que el de sabiduría», sino que también «el ánimo pronto para los peligros, si se mueve por su gusto y no por el provecho común, debe recibir más bien el nombre de atrevimiento que el de valentía»[141]. Y así, queremos que los varones fuertes y magnánimos sean a la vez buenos y sencillos, amigos de la verdad y en absoluto engañosos[142]: estas cosas se encuentran en el corazón de la alabanza por la justicia.

[64] En cambio, es penoso el que en esta elevación de espíritu y magnanimidad brota con suma facilidad la obstinación y un desmedido afán de poder. En efecto, en Platón se recoge que toda la conducta de los lacedemonios estaba enardecida por el ansia de vencer[143], e igualmente todo el que mucho descuella en magnanimidad mucho desea ser cabeza de todos e incluso serlo él solo[144]. De hecho, es difícil, cuando se ansía aventajar a todos, guardar la equidad, que es absolutamente inseparable de la justicia. Por esto sucede que no sufren ser vencidos ni en el debate ni en ninguna ordenanza pública y reconocida, y se encuentra a menudo en la república gente que soborna y anda en camarillas con el objeto de obtener el mayor poder político posible y ser superiores por la fuerza, antes que iguales por la justicia. Sin embargo, cuanto más difícil, mayor es la gloria, pues no hay ninguna circunstancia que deba quedar al margen de la justicia. Así pues, hay que tener por fuertes y magnánimos no a los que [65] hacen agravio, sino a los que lo rechazan. Que la verdadera y sabia magnanimidad juzga que la honorabilidad de que hablamos —a la que sobre todo atiende la naturaleza— reside en las acciones, no en la gloria[145]; y prefiere ser el mejor a parecerlo[146]. De hecho, al que se mantiene gracias al juicio errado de la muchedumbre ignorante no hay que considerarlo entre los varones magnánimos. Es más, cuanto más elevado de ánimo es alguien, con tanta mayor facilidad se ve empujado a acciones injustas por el ansia de gloria. Este terreno es muy resbaladizo, porque a duras penas se encuentra quien, habiendo afrontado trabajos y asumido peligros, no desee la gloria a modo de pago por sus hazañas[147].

El ánimo plenamente fuerte y magnánimo se distingue sobre [66] [**20**] todo en dos aspectos: el primero de ellos consiste en el desprecio de las cosas externas[148], en la convicción de que el hombre nada debe admirar o desear o buscar sino lo que sea honorable y correcto, y tampoco rendirse ante ningún hombre ni ninguna alteración de su espíritu ni de la fortuna. El otro aspecto es que, cuando te domine este ánimo que acabo de exponer, emprendas tareas en verdad grandiosas y muy provechosas, pero enormemente dificultosas y llenas de trabajos y peligros, tanto para la vida como para muchas cosas que tienen que ver con la vida.

[67] En cuanto a estos dos aspectos, toda distinción y eminencia —y provecho, añado— residen en el segundo; el principio y causa que produce varones magnánimos, en cambio, en el primero. Pues en este se encuentra aquello que hace a los espíritus sobresalientes y despegados de los intereses humanos. Esto mismo se pone de manifiesto en dos puntos, a condición de que juzgues bueno solo lo honorable y estés libre de toda pasión[149]: pues bien, de una parte hay que considerar propio del ánimo fuerte y magnánimo el tener en poco y despreciar con una reflexión estable y sólida aquellas cosas que a la mayoría le parecen insignes y esclarecidas; y de otra, es propio de un ánimo vigoroso y dotado de gran estabilidad soportar de tal manera lo que parece doloroso —tantas y tan variadas cosas que se dan en la vida y fortuna de los hombres—, que no te apartes nada de la disposición natural, nada de la dignidad del sabio.

[68] No es coherente que quien no sucumbe al miedo sucumba a la avaricia, ni que quien resultó invicto en los trabajos sea vencido por el placer[150]. Por este motivo hay

que rechazar esto último y huir del ansia de dinero. Pues nada denota tanto un ánimo estrecho y mezquino como el amor de las riquezas, y nada hay más honorable y excelente que despreciar el dinero, si no lo tienes, y, si lo tienes, dedicarlo a la beneficencia y la liberalidad. También hay que precaverse ante el ansia de gloria, como queda dicho, pues arrebata la independencia, a cuya defensa atiende todo el empeño del varón magnánimo. Y, a decir verdad, tampoco hay que buscar el mando militar, y más bien, a veces, hay que no aceptarlo y no pocas otras hay que dimitir de él. También [69] hay que estar libre de toda pasión, tanto de la codicia y del miedo como también de la tristeza y del placer inmoderado y de la iracundia[151], para estar sosegado y libre de ansiedad: pues esto proporciona tanto estabilidad como dignidad.

Además, ha habido y hay muchos que, buscando el sosiego que digo, se retiraron de la vida pública buscando el refugio de una vida retirada[152]; entre estos, los filósofos más reconocidos —y, de largo, los más importantes— y ciertos hombres rigurosos y serios no pudieron soportar el comportamiento ni del pueblo ni de sus gobernantes, y algunos de ellos vivieron en el campo, contentos con sus propiedades[153]. La intención de estos [70] era la misma que la de los reyes: no carecer de nada, no obedecer a nadie, gozar de independencia —y propio de esta es vivir [**21**] tal como quieras[154]—. Por eso, siendo esto coincidente entre los deseosos de poder y estos retirados que he dicho, los unos estiman que podrán conseguirlo si acumulan mucho poder; los otros, en cambio, si se dan por satisfechos con sus magras posesiones[155]. Y en este asunto ninguna de las dos posturas es totalmente rechazable; pero es más fácil y segura, y menos gravosa o fastidiosa para otros, la vida de los retirados, mientras que es más fructífera para el género humano y más adecuada para la distinción y la eminencia la de quienes se aplicaron a la vida pública y a la realización de grandes acciones.

[71] Por lo cual quizás hay que ser comprensivos tanto con quienes, en vez de abrazar la vida pública, se han consagrado al estudio gracias a su extraordinario talento, como con quienes se han retirado de la vida pública por su frágil salud o por otra causa grave[156], con tal que transmitan a otros el poder de administrarla, con el prestigio que conlleva. En cambio, a quienes no los asiste ningún motivo, si afirman que desprecian lo que la mayoría admira, el mando militar y las magistraturas, pienso que eso no solo no es digno de alabanza, sino que hay que tenerlo por un vicio. Su determinación, en cuanto a lo de despreciar la gloria y tenerla por nada, es difícil no aprobarla; pero da la impresión de que tienen miedo a las fatigas y dificultades, así como a la particular infamia y descrédito de los fracasos y derrotas electorales. En efecto, hay quienes en la adversidad son poco constantes: condenan el placer con rigor absoluto pero son flojos ante al dolor; repudian la gloria, pero se vienen abajo ante el descrédito; y todo esto, con bien poca estabilidad.

Ahora bien, aquellos que por naturaleza tienen aptitud para [72] dedicarse a actividades públicas, desechando toda vacilación, deben conseguir las magistraturas y ejercer el gobierno; pues no hay otra manera ni de regir la ciudad ni de dar lustre a la magnanimidad. Los que abrazan la vida pública deben servirse, no menos que los

filósofos —y no sé si incluso más—, de los nobles ideales y del desprecio de las cosas humanas, que vengo tratando, y del sosiego y ausencia de ansiedad, si es que quieren no estar angustiados y vivir con circunspección y estabilidad. Todas estas cosas son más asequibles para los filósofos, en la [73] medida en que en su vida no hay muchos aspectos expuestos a los asaltos de la fortuna y no necesitan muchas cosas, y porque, aunque sobrevenga alguna adversidad, su caída no puede ser tan grave. Por lo cual, no sin motivo en quienes desarrollan actividad pública se suscitan pasiones mayores [y con afán de realizar acciones más importantes][157] que en los apartados de ella; por lo que con más razón tienen que ejercitar la magnanimidad y estar libres de pesadumbres.

Quien se incorpora a actividades públicas ha de preocuparse no solo de tener en mente en qué medida algo es honorable, sino también de ser capaz de ponerlo en práctica; y en esto mismo hay que tener en mente que no se venga abajo atolondradamente por apatía o se confíe demasiado por ambición[158]. En toda ocupación, antes de abordarla, hay que aplicar una cuidadosa preparación.

Ahora bien, aunque la mayoría estima que las ocupaciones [74] [**22**] bélicas son de más categoría que las civiles, hay que restar fuerza a este parecer[159]. En efecto, a menudo muchos han buscado la guerra por el afán de gloria; esto ocurre por lo general en los hombres magnánimos y de gran talento, y tanto más si son adecuados para la vida militar y están deseosos de entrar en combate. Pero, si queremos juzgar atinadamente, se han producido muchas acciones civiles más importantes y esclarecidas que las bélicas.

[75] En efecto, aunque Temístocles[160] sea justamente alabado y su nombre sea más famoso que el de Solón y se cite Salamina para testificar su brillante victoria —que se antepone a la propuesta de Solón por la que se constituyó por primera vez el Areópago —, esto último no hay que juzgarlo menos ilustre que lo primero. Pues lo primero fue de provecho para la ciudad una vez; esto último seguirá siéndolo siempre: con esta propuesta se preservan las leyes de Atenas, así como sus tradiciones ancestrales. Y, a decir verdad, Temístocles no podría decir nada en lo que él hubiera ayudado al Areópago; este sí, en cambio, que realmente Temístocles recibió su ayuda: en efecto, la guerra se realizó de acuerdo con el plan de aquel senado constituido por Solón. Se puede afirmar lo mismo de Pausanias y de Lisandro[161]: [76] aunque se considera que el dominio de los lacedemonios <se generó> en sus hazañas militares, sin embargo no admiten ni el menor punto de comparación con las leyes y régimen de Licurgo[162]; antes bien, por estas iniciativas precisamente tuvieron un ejército más disciplinado y valeroso. A mí, por cierto, cuando niño me parecía que Marco Escauro no cedía ante Gayo Mario[163], y tampoco, cuando me dediqué a asuntos de gobierno, Quinto Cátulo ante Gneo Pompeyo[164]: pues de poco sirven en el extranjero las armas si no hay un proyecto dentro. Y tampoco el Africano, siendo un personaje y general incomparable, causó mayor provecho a la república aniquilando Numancia que, por el mismo tiempo, Publio Nasica, un particular, cuando eliminó a Tiberio Graco[165]. Aunque, ciertamente, esta acción no es de carácter exclusivamente civil, pues tiene aspectos bélicos, ya que se llevó

a cabo con violencia y gente armada; pero a fin de cuentas esto mismo se montó con un plan civil y sin intervención del ejército.

[77] Por otra parte, es excelente aquel verso contra el que oigo que suelen lanzar sus críticas los malvados y envidiosos[166]:

ríndanse armas a togas, laureadas inclínense a la honra civil

En efecto, por obviar a otros, cuando yo estaba en el gobierno de la república, ¿acaso las armas no se rindieron a la toga[167]? Pues ni hubo nunca en la república un peligro más grave ni una calma mayor: así, gracias a mis decisiones y celo las armas, escapando rápidamente de las manos de ciudadanos insolentes, cayeron por sí mismas en tierra. Y así, ¿qué hazaña tan grande se llevó a cabo alguna vez en una guerra? ¿Qué desfile triunfal[168] es comparable? Se me permite gloriarme ante ti, hijo mío [78] Marco, a quien corresponde tanto heredar esta gloria como imitar mis acciones. A decir verdad, un varón tan cargado de alabanzas militares como Gneo Pompeyo hizo un reconocimiento de mí ante una numerosa audiencia, diciendo que en vano habría obtenido un tercer desfile triunfal si no llega a haber donde celebrar el triunfo, gracias a mi servicio a la república[169].

Por tanto, los actos de fortaleza civiles no son inferiores a los militares; e incluso en ellos hay que poner más esfuerzo y empeño que en estos últimos.

Con carácter general, el comportamiento honorable que [79] [**23**] reclamamos en un ánimo excelso y magnánimo se realiza con las fuerzas anímicas, no con las corporales. Sin embargo, es preciso ejercitar y disponer el cuerpo de tal manera que pueda obedecer a las intenciones y a la razón en el seguimiento de los asuntos y al sobrellevar el esfuerzo. Pero ese comportamiento honorable que ahora examinamos reside todo él en la atenta aplicación del ánimo. Y en esto los políticos no son menos provechosos a la república que los que hacen la guerra. Y así, gracias a su buen juicio a menudo no se ha empezado una guerra o se ha llevado a término, y en ocasiones también se ha declarado —como, gracias al buen juicio de Marco Catón, la Tercera Guerra Púnica, en la que, aun muerto, su [80] prestigio tuvo mucho peso[170]—. Por esto, ciertamente hay que perseguir más la razón para debatir que la fortaleza para combatir[171], pero hay que tener cuidado, no vaya a ser que esto lo hagamos más por huir de la lucha que en razón del provecho. Por lo tanto, la guerra debe emprenderse de tal modo que sea evidente que no se busca otra cosa que la paz. Realmente es propio de un ánimo fuerte y estable no trastornarse en la adversidad y no perder la cabeza, como suele decirse, en medio de la refriega, sino actuar con serenidad y perspicacia, sin [81] apartarse de la razón. Aunque lo dicho es propio de un ánimo grande, lo es también de un gran talento el anticiparse al futuro mediante la reflexión y determinar con alguna anticipación qué puede suceder en un sentido y en el otro, y qué hay que hacer una vez acaecido, para no hacerse responsable de tener que decir alguna vez: «no se me había ocurrido»[172]. Estas son acciones de un carácter magnánimo y elevado y que confía en su previsión y perspicacia; en cambio,

meterse en la batalla y enfrentarse cuerpo a cuerpo con el enemigo es algo particularmente monstruoso y propio casi de bestias: pero cuando las circunstancias y la urgencia lo reclaman, hay que llegar hasta el final de la lucha y preferir la muerte a la esclavitud y la ignominia.

[[Ahora bien, en cuanto a la devastación y saqueo de ciudades [82] [**24**] hay que tomar precauciones para evitar toda actuación con desenfreno o brutalidad]][173]; y es propio de un varón magnánimo, tras considerar la situación, castigar a los culpables y respetar a la muchedumbre, salvaguardar lo recto y honorable en cualquier situación. Pues, así como hay quienes anteponen las acciones bélicas a las civiles, como antes he expuesto, así también puedes encontrar a muchos a los que les parecen más brillantes e importantes los proyectos arriesgados y vehementes que los serenos y bien pensados[174]. Con carácter general, nunca [83] debemos hacernos responsables, por huir del peligro, de aparecer como apocados y medrosos; pero también hay que rehuir el enfrentarnos a peligros sin motivo: no puede haber nada más estúpido que esto. Por lo cual, al arrostrar los peligros hay que imitar los hábitos de los médicos, que a los enfermos leves los curan con remedios suaves, mientras que contra las enfermedades más graves se ven obligados a aplicar tratamientos peligrosos y de resultado incierto. Por eso, es propio del loco desear la tempestad cuando el tiempo está sereno, mientras que es propio del sabio prestar ayuda en la tempestad por el procedimiento que sea, y con mayor motivo si el bien que obtienes con la resolución del asunto es mayor que el mal si se mantiene la incertidumbre sobre él.

Las actuaciones arriesgadas lo son, en parte, para quienes las emprenden, y en parte, para la república, y de hecho unos ponen en peligro su vida; otros, la gloria y las simpatías de los ciudadanos. En consecuencia, debemos estar más dispuestos a asumir los peligros que nos afectan a nosotros que los generales, y más resueltos a luchar por el honor y la gloria que por los [84] restantes intereses. Pues bien, se encuentra a muchos que estarían dispuestos a ofrecer por la patria no solo dinero, sino también la vida, y estos mismos no querrían sufrir ni la más mínima pérdida de gloria, ni aunque se lo reclamara la república. Por ejemplo, Calicrátidas[175], que, habiendo sido general de los lacedemonios durante la Guerra del Peloponeso y habiendo llevado a cabo señaladas acciones, al final lo echó todo a perder cuando no obedeció al plan de los que pensaban que había que retirar la flota de las Arginusas y no enfrentarse a los atenienses; él les replicó que, si perdían aquella flota, los lacedemonios podían aprestar otra, pero que él no podía huir sin desdoro[176]. A fin de cuentas, [en cuanto a los lacedemonios] este fue un moderado descalabro; fue desastroso aquel en que se hundió el poder de los lacedemonios cuando Cleómbroto, por miedo a la impopularidad, se enfrentó a Epaminondas sin pensar en las consecuencias[177]. ¡Cuánto mejor fue Quinto Máximo, de quien canta Ennio![178]:

Un solo hombre, en suspenso, nos trajo al estado de antes,
porque no anteponía su fama al amparo de todos;

por eso ya ahora y por siempre la gloria de este hombre reluce.

Esta clase de faltas hay que evitarla también en los asuntos civiles. Pues hay quienes, aun siendo muy bueno lo que piensan, no se atreven a expresarlo por miedo a la impopularidad[179].

Con carácter general, quienes van a estar al frente de la república [85] [**25**] deben respetar dos normas de Platón[180]: la primera, mirar por el provecho de los ciudadanos de tal manera que todo lo que hacen lo refieran a él, olvidándose de sus intereses propios; la segunda, cuidar de todo el cuerpo de la república para evitar que mientras miran por el bien de una parte, desatiendan las restantes. En efecto, como la tutela[181], igualmente la administración de la república debe realizarse para provecho de aquellos que quedaron a cargo de alguien, no para el de aquellos que los tomaron a su cargo. De hecho, quienes se ocupan de una parte de los ciudadanos y descuidan a otra introducen en la ciudad algo muy dañino: agitación y discordia; de aquí se deriva que a unos se les tiene por hombres del pueblo, a otros por partidarios de algún prócer, a [86] pocos del conjunto[182]. A consecuencia de esto hubo entre los atenienses grandes desavenencias, y en nuestra república no solo agitaciones, sino incluso las desastrosas guerras civiles[183]. Cualquier ciudadano serio y fuerte y digno del primer puesto en la república rehuirá y detestará esas cosas y se entregará por completo a la república y no perseguirá el poder e influencia políticos y cuidará de ella entera de tal manera que se ocupe de todos. Y tampoco provocará con cargos falsos la aversión contra nadie o su impopularidad y, por lo general, se sujetará de tal modo a la justicia y honorabilidad que, con tal de conservarlas, se enfrentará a las situaciones más comprometidas y arrostrará la muerte [87] antes que faltar a estas cosas que he expuesto. Por lo general lo más mezquino es la rivalidad y lucha por los puestos; sobre esta es brillante lo del mismo Platón: que quienes competían entre sí sobre quién dirigiría mejor la república hacen algo parecido a si los marineros rivalizaran sobre cuál de ellos era mejor timonel[184]. Y él mismo nos prescribe que tengamos por adversarios a los que portan armas contra nosotros, no a los que quieren cuidar de la república según su parecer: de esta clase fue el desacuerdo entre Publio Africano y Quinto Metelo, sin desabrimiento[185].

Realmente, no hay que prestar oído a los que piensen que [88] hay que airarse contra los enemigos, alegando que esto es lo propio del varón magnánimo y fuerte[186]; pues nada hay más encomiable, nada más digno de un varón grande y esclarecido que la benignidad y la clemencia[187]. Pero en los pueblos libres y con equiparación de derechos también hay que practicar la accesibilidad y la, digamos, tolerancia[188], para evitar que, si nos enfadamos, incurramos en una puntillosidad inútil y desagradable, ya sea con quienes nos abordan inoportunamente o con quienes nos piden un favor con la mayor frescura. Y con todo, la dulzura y la clemencia son loables con tal que por motivos de gobierno se pueda aplicar la severidad[189], sin la cual la ciudad no se puede regir. Ahora bien, todo castigo y reprensión debe estar libre de ultrajes y ordenado, no a la utilidad del que aplica

el castigo o reprende de palabra, sino [89] a la de la república. Además, hay que tener cuidado de que la sanción no sea mayor que el delito y de que, por un mismo motivo, unos sean condenados y a otros ni siquiera se los encause. Para aplicar castigos hay que tener especial empeño en mantener alejada la ira, pues quien se acerca airado a castigar nunca podrá mantener aquel término medio entre lo excesivo y lo insuficiente, que gusta a los peripatéticos[190]; y con razón les gusta, pero es lástima que alabaran la iracundia, asegurando que la naturaleza nos la dio para gran utilidad. Realmente hay que rechazarla en todos los asuntos y hay que desear que quienes están al frente de la república sean semejantes a las leyes, que se establecen para castigar no con iracundia, sino con equidad.

Por otra parte, en los momentos de bonanza y cuando todo [90] [**26**] transcurre según nuestra voluntad tenemos también que huir muy mucho de la altanería, el desdén y la arrogancia. En efecto, perder la compostura en la prosperidad —igual que en la adversidad— es señal de un carácter voluble, mientras que es espléndida la estabilidad en toda la vida y mantener siempre el mismo semblante y expresión, como nos han contado de Sócrates e igualmente de Gayo Lelio[191]. Y veo que Filipo, rey de Macedonia, fue ciertamente superado por su hijo en cuanto a hazañas y gloria, pero él fue superior en accesibilidad y afabilidad[192]. Y así, el primero fue siempre magnánimo, el segundo a menudo totalmente infame, de modo que parece que hacen una prescripción correcta los que nos aconsejan que, en la medida en que seamos superiores, debemos conducirnos con mayor discreción. En particular Panecio cuenta que el Africano —que fue su discípulo y amigo[193]— solía afirmar que, así como suelen entregar a domadores los caballos demasiado vivaces por culpa de tantos asaltos en el fragor de la batalla, para poder usarlos mejor, así también a los hombres desenfrenados en la prosperidad y pagados de sí conviene llevarlos, digamos, al picadero de la razón y de la enseñanza, para que vean claramente la inestabilidad e inconstancia [91] de los asuntos humanos. Y en la prosperidad también hay que servirse del asesoramiento de los amigos y hay que otorgarles más peso que antes; y en estas circunstancias hay que tener cuidado de no prestar oído a los aduladores ni permitir que nos lisonjeen, cosa en la que es fácil caer[194]. Pues nos creemos de tal categoría como para recibir alabanzas con justicia; de aquí nacen incontables errores, cuando los hombres, envanecidos por su reputación, se exponen a burla ignominiosa e incurren en los más grandes desvaríos. Pero sobre esta cuestión ya basta.

[92] Por otra parte, lo anterior hay que determinarlo así: que quienes rigen las repúblicas son los que llevan a cabo las acciones más grandes y propias del más magnánimo, porque su administración se extiende con la mayor amplitud y afecta a muchos. Sin embargo, también en la vida retirada hay y hubo muchos magnánimos, ya sea quienes, circunscribiéndose a los límites de sus asuntos particulares, investigaban o afrontaban cuestiones relevantes, ya sea quienes, a medio camino entre los filósofos y los que administraban la república, disfrutaban de su patrimonio sin buscar por todos los medios engrosarlo y sin impedir a los suyos su aprovechamiento, antes bien, usándolo en

pro de sus amigos y de la república cuando había necesidad. Este patrimonio —aparte de que resulte útil para la mayoría, en la medida en que lo merezcan— primeramente debe haber sido bien obtenido, sin ganancias ignominiosas u ofensivas; después, debe acrecentarse con sensatez, celo y austeridad y debe obedecer, más que al capricho y al lujo, a la liberalidad y a la beneficencia[195].

Quien respeta estas normas puede vivir con seriedad y brío, a la vez que con sencillez, lealtad y †filantropía†[196].

«DECORUM», LO APROPIADO

Lo siguiente es hacer la exposición de la parte restante de la [93] [**27**] honorabilidad, en la cual se distingue la compostura —que viene a ser una particular gala de la vida—, la templanza y la modestia[197], y todo aquietamiento de las pasiones del espíritu y la general moderación[198]. En este apartado se contiene lo que en latín se puede llamar «apropiado»[199], pues en griego se le dice *prépon* [a lo apropiado]. El sentido de esto es que no se puede disociar [94] de lo honorable, pues lo apropiado es honorable y lo honorable es apropiado. Ahora bien, cuál sea la diferencia entre lo honorable y lo apropiado es cosa más fácil de entender que de explicar. En efecto, todo lo que es apropiado se manifiesta como tal cuando viene precedido de la honorabilidad. De hecho, lo apropiado no solo aparece en esta parte de la honorabilidad de la que ahora hay que tratar, sino también en las otras tres[200]: ciertamente, es apropiado servirse atinadamente de la razón y del lenguaje y hacer meditadamente lo que hagas y en todo asunto ver y constatar qué hay de verdad; y, por contra, confundirse, equivocarse, engañarse es tan inapropiado como disparatar y perder la cabeza; y todo lo justo es apropiado, mientras que todo lo injusto, así como es ignominioso, es inapropiado. El mismo criterio vale con la fortaleza: pues lo que se hace virilmente y con magnanimidad parece conveniente para un varón y apropiado, mientras que lo contrario parece, así como ignominioso, también inapropiado. [95] Por esto, el concepto de lo apropiado que vengo exponiendo ciertamente está relacionado con toda honorabilidad, y lo está de tal manera que para apreciarlo no se precisa una particular y abstrusa reflexión, sino que salta a la vista. En efecto, hay algo —y ello, se entiende, en todas las virtudes— que sienta bien[201]; y ese algo puede diferenciarse de la virtud más en la teoría que en la práctica. Así como el atractivo y la hermosura no pueden separarse de la salud física, así también lo apropiado de que vengo hablando está todo ello entremezclado con la virtud, pero se distinguen en la mente y en el razonamiento.

[96] Por otra parte, su clasificación es en dos aspectos[202]: pues una veces entendemos algo como apropiado con carácter general, porque está presente en lo honorable en conjunto, y otras como subordinado a esto último, porque afecta a partes concretas de lo honorable. En concreto, lo primero suele definirse más o menos así: que es apropiado lo que corresponde a la excelencia del hombre, allí donde su naturaleza se

aparta de los demás seres vivos. En cambio, el aspecto subordinado a una parte lo definen de otro modo: quieren tener por apropiado lo que es tan acorde con la naturaleza que en ello la mesura y la templanza se manifiestan con el particular esplendor del señorío.

Que esto se entiende así podemos estimarlo a partir del decoro[203] [97] [**28**] que siguen los poetas, sobre el que suelen tratar ampliamente en otros lugares[204]. En esta línea, afirmamos que los poetas mantienen lo apropiado cuando se hace y se dice lo que es adecuado para cada personaje: por ejemplo, si Éaco o Minos[205] dijeran «que me odien, con tal que me teman» o «para los hijos su propio padre es tumba», parecería ajeno al decoro, porque tenemos noticia de que fueron justos[206]; pero si lo pronunciara Atreo, arrancaría aplausos, pues es lenguaje adecuado al personaje. Ahora bien, a la vista del personaje los poetas juzgarán qué es apropiado para cada uno, mientras que a nosotros la naturaleza misma nos ha impuesto un rol dotado de preeminencia y [98] superioridad sobre los restantes seres vivos[207]. Por eso los poetas, entre la gran variedad de personajes, incluso corruptos, decidirán qué es conveniente y qué es apropiado; en nuestro caso, en cambio, como la naturaleza nos ha dado el papel de la estabilidad, la mesura, la templanza y la compostura, y como la misma naturaleza enseña a no desatender el modo en que nos comportamos con los hombres, resulta visible la amplitud con que está difundido lo apropiado, tanto en relación a lo honorable en conjunto, como lo que afecta a cada una de las clases de virtud. En efecto, así como la belleza física atrae la vista a causa de la idónea disposición de sus miembros y embelesa por el hecho mismo de que, con un toque de gracia, todas las partes armonizan, así también lo apropiado que resplandece en la vida provoca la aprobación de aquellos con quienes se convive gracias al concierto y a la estabilidad y a la mesura en toda clase de expresiones y acciones.

[99] Por consiguiente, hay que servirse de una cierta deferencia con los hombres, tanto con los mejores como con los demás. En efecto, desentenderse de lo que sobre cada uno piensan los demás es propio de alguien arrogante y licencioso. A la hora de tener relación con los hombres hay diferencia entre la justicia y la compostura. Lo correspondiente a la justicia es no maltratar a nadie; a la compostura, el no molestar a nadie, asunto en el que se observa la influencia de lo apropiado. Así pues, una vez expuestas estas cosas, considero que queda entendido en qué consiste lo apropiado[208].

[100] Siguiendo adelante, el deber que se sigue de él tiene primeramente como vía la que conduce a la armonía y conservación de la naturaleza; si seguimos su guía nunca nos extraviaremos y seguiremos lo sagaz e inteligente por naturaleza y lo apto para reunir a los hombres y lo enérgico y fuerte[209]. Pero el mayor influjo de lo apropiado está presente en esta parte de la que estamos debatiendo: en efecto, hay que aprobar no solo los movimientos del cuerpo que son acordes con la naturaleza, sino también, y mucho más, los movimientos del ánimo que son igualmente conformes con la naturaleza.

En efecto, la virtualidad y naturaleza de los ánimos es de dos [101] tipos: una parte reside en el impulso —*hormé* en griego, que arrastra al hombre de acá para allá—, y la

otra en la razón, que enseña y desarrolla qué hay que hacer y qué rehuir. Y resulta de tal manera que la razón dirige y el impulso obedece[210]. Ahora [**29**] bien, toda acción debe estar libre de irreflexión y negligencia, y no debe hacer nada para lo que no pueda aducir un motivo razonable[211]: en efecto, esta es aproximadamente una definición del deber. Pero hay que conseguir que los impulsos obedezcan [102] a la razón y que no se desmanden ni deserten de ella por indolencia u holgazanería[212], y estén siempre apaciguados y libres de toda pasión; gracias a esto brillará toda forma de estabilidad y mesura. Ciertamente, los impulsos que se extralimitan mucho y que, como desbocados por un antojo o por un susto[213], no son bien refrenados por la razón, traspasan sin lugar a dudas los límites y medidas. En efecto, abandonan y desechan la obediencia y no se someten a la razón, a la que están subordinados por ley de la naturaleza. Los tales no solo desquician los ánimos, sino también los cuerpos: basta con ver la cara misma de los airados o de los que están trastornados por algún tipo de encaprichamiento o de miedo o arden en deseos de un placer inmoderado: el semblante, la voz, los andares y el porte de todos [103] estos se alteran[214]. A la vista de esto se entiende —volviendo a la configuración del deber— que hay que constreñir y apaciguar todos los impulsos y que hay que avivar la atención y el celo para evitar hacer nada irreflexiva e improvisadamente, de modo maquinal y negligente.

En efecto, la naturaleza no nos ha engendrado de modo que parezcamos hechos para el juego o la broma, sino más bien para la seriedad y para unos ciertos intereses de mayor peso e importancia[215]. Ciertamente, se permite usar del juego y la broma, pero de igual forma que del sueño y las demás distracciones: una vez que hayamos cumplido con los asuntos importantes y graves. Y el estilo mismo de bromear no debe ser excesivo ni inmoderado, sino jovial e ingenioso. En efecto, así como a los niños no les damos permiso ilimitado para jugar, sino solo el que no se aparta de las acciones honorables, así en las bromas mismas debe resplandecer algún brillo de la integridad del carácter[216]. En líneas [104] generales hay dos maneras de bromear: una burda, descarada, vergonzosa y obscena; la otra elegante, fina, aguda y jovial. De esta última están repletos no solo nuestro compatriota Plauto y la comedia ática antigua[217], sino también los libros de los filósofos socráticos, y también muchos proverbios ingeniosos de muchos, como los recopilados por Catón el Viejo y que llaman *apotegmas*[218]. De hecho, es fácil la separación entre la broma franca y la burda. La primera, si se hace oportunamente —por ejemplo, en momentos distendidos—, es correcta hasta en el hombre <más grave>; la segunda, ni siquiera lo es en un liberto, si incluye bajezas o expresiones obscenas. También en el juego hay que sostener cierta moderación, de modo que no nos entreguemos del todo a él y, exaltados por el placer, derivemos en alguna bajeza. Nuestro Campo de Marte y el gusto por la caza proporcionan ejemplos honorables de juego[219].

[**30**] [105] Por otra parte, incumbe al asunto entero del deber el tener siempre a la vista cuánto aventaja la naturaleza humana a la del ganado y las restantes bestias[220]; ellas no sienten ninguna otra cosa que el placer y son llevadas a él impetuosamente, mientras

que el entendimiento del hombre se alimenta aprendiendo y meditando, siempre investiga o emprende algo y es llevado por la satisfacción de ver y escuchar. Aún más, si alguien es un poco más inclinado a los placeres —con tal que no sea del grupo del ganado, pues hay algunos hombres que lo son de nombre, no en la práctica— pero es de buena condición, aunque sea presa del placer, esconde y disimula el impulso de placer con tal de guardar [106] la compostura. A partir de esto se entiende que el placer corporal no está suficientemente a la altura de la preeminencia del hombre y que conviene despreciarlo y rechazarlo; si, por contra, hay alguien que dé algo de importancia al placer, en su disfrute debe atenerse a medida[221]. En consecuencia, la alimentación y el cuidado del cuerpo debe relacionarse con la salud y el vigor, no con el placer[222]. Y también, si queremos considerar qué son la excelencia y dignidad enraizadas por naturaleza, entenderemos qué burdo es desgastarse en el vicio y vivir entre melindres y molicie, y qué honorable hacerlo de modo frugal, sobrio, serio y austero.

[107] También hay que entender que, en cierto modo, la naturaleza nos ha dado dos papeles[223]: uno es el general, por el hecho de que todos estamos dotados de razón y de la preeminencia por la que aventajamos a las bestias; de él procede lo honorable y lo apropiado en conjunto y en él encontramos una vía para descubrir nuestro deber[224]. El otro, en cambio, es el que corresponde a cada uno en particular. En efecto, así como entre los cuerpos hay grandes disparidades —vemos que unos destacan en velocidad para la carrera, otros para la lucha, en fuerza; y que en los rasgos de unos hay dignidad, en los de otros, belleza—, así también en los ánimos se dan contrastes[225], incluso mayores.

Mucho humor había en Lucio Craso y en Lucio Filipo, más [108] todavía y con más empeño en Gayo César, hijo de Lucio[226]; pero, por la misma época, una incomparable seriedad en Marco Escauro y en el joven Marco Druso[227]; y en Gayo Lelio mucha vivacidad, y en su amigo Escipión más ambición[228], pero una vida más rigurosa. De entre los griegos, se nos ha contado que Sócrates era afable, jovial, buen conversador y, siempre que hablaba, amigo de simulaciones —que los griegos llamaron *eiron*—; mientras que Pitágoras y Pericles llegaron a obtener el máximo reconocimiento sin nada de jovialidad[229]. Se nos ha contado que el astuto Aníbal, de entre los cartagineses, y Quinto Máximo[230], de entre los nuestros, tenían facilidad para ocultarse, estar en silencio, disimular, acechar y anticiparse a los planes del enemigo. En este aspecto, los griegos ponen por delante del resto a Temístocles y a Jasón de Feras[231] y, sobre todo, la sagaz y astuta hazaña de Solón quien, para proteger mejor su vida y poder ser de provecho en alguna ocasión a la república, fingió locura[232].

[109] Otros son muy distintos a estos, cándidos y francos, que consideran que nunca hay que actuar por sorpresa o con trampas, amantes de la verdad, opuestos al engaño; e, igualmente, otros capaces de soportar lo que sea, de someterse a quien sea, con tal de alcanzar lo que quieren, como vimos repetidamente en Sila y Marco Craso[233]. En esta categoría se nos ha contado que el más sagaz y sumiso de los lacedemonios fue

Lisandro, al contrario que Calicrátides, que fue el siguiente almirante de la flota tras Lisandro[234]. E, igualmente, en las conversaciones †cada uno† que, aunque sea poderoso, se haga otro para aparentar ser un cualquiera, cosa que vimos en los Cátulos, padre e hijo, y lo mismo en Quinto Mucio [Mancia] <hijo de Quinto>[235]. De gente anciana escuché que esto mismo sucedía con Publio Escipión Nasica[236], y, por contra, que su padre, aquel que castigó las reprobables empresas de Tiberio Graco, no tenía refinamiento ninguno al hablar [—como tampoco Jenócrates[237], el más serio de los filósofos—] y que precisamente por eso fue importante y famoso. Existen otras innumerables disparidades de naturaleza y de hábitos, sin ser por ello en absoluto reprochables.

Así pues, cada uno debe mantener muy mucho su modo de [110] [**31**] ser, no lo vicioso, pero sí lo peculiar, para que se pueda mantener más fácilmente lo apropiado, objeto de esta pesquisa. En efecto, hay que proceder de tal manera que no pretendamos nada contra la naturaleza universal, pero, una vez respetado esto, sigamos la nuestra peculiar: por ejemplo, aunque haya algunos intereses más grandiosos e importantes, nosotros, sin embargo, debemos medir nuestros intereses con la regla de la naturaleza, que no sirve de nada luchar contra la naturaleza ni perseguir algo que no puedes lograr. De aquí resulta más claramente cómo es lo apropiado, porque nada lo es contra la voluntad de Minerva, como se dice[238], esto es, si la naturaleza se opone [111] y lucha en sentido contrario. Con carácter general, si algo hay apropiado, sin duda nada lo es más que la estabilidad de la vida entera y también de las acciones particulares; y no podrías mantenerla si renunciaras a tu naturaleza para reproducir la de otros. En efecto, igual que debemos servirnos de la lengua que conocemos para no ser objeto de burla —y con razón— como algunos que entreveran algunas palabras griegas[239], así también en nuestra actuación y en el conjunto de nuestra vida no debemos introducir ninguna incongruencia.

[112] Y esta variedad de naturalezas tiene tanta influencia que en algunos casos uno debe darse muerte a sí mismo, y otro, en idénticas circunstancias, no debe. En efecto, ¿acaso Marco Catón[240] se encontró en unas circunstancias, y en otras diferentes los que se rindieron a César en África? Sin embargo, quizá en el caso de los demás se habría interpretado como una imperfección si se hubieran suicidado, porque su modo de vida era más suave y sus hábitos más acomodaticios. Catón, como la naturaleza le había otorgado una severidad sorprendente y él mismo la había reforzado con su tenaz estabilidad y había perseverado siempre en los planes que había decidido y emprendido, tenía que morir antes que poner sus ojos en la cara del tirano. ¡Cuánto [113] sufrió Ulises durante aquel largo vagabundeo, cuando estuvo al servicio de mujeres —si es que hay que llamar mujeres a Circe y Calipso[241]— y se esforzó en mostrarse agradable y complaciente en la conversación con todos, y en casa sobrellevó hasta los desprecios de los esclavos y las esclavas, con el objeto de alcanzar en algún momento lo que ansiaba[242]! Sin embargo, Áyax, con el carácter con que nos lo han pintado, hubiera preferido afrontar mil veces la muerte antes que sufrir lo que sufrió[243]. A la vista de estos

ejemplos convendrá que cada uno sopese qué es lo suyo y que lo modere, sin querer probar hasta qué punto es apropiado para él lo ajeno; pues lo más peculiar de cada uno es lo más apropiado para él.

Por consiguiente, que cada uno conozca sus condiciones [114] particulares y se muestre como juez riguroso de sus propias bondades y defectos, no vaya a parecer que la gente de la farándula tiene más prudencia que nosotros. En efecto, ellos no escogen las mejores obras, sino las más adecuadas para ellos: los que confían en su voz escogen *Los epígonos* y *El persa*; quienes confían en su gesto, *Melanipa*, *Clitemnestra*; Rupilio, del que me acuerdo, escogía *Antíope*; Esopo, en cambio, *Áyax*[244]. Entonces, ¿un actor se va a dar cuenta de esto en el escenario y no se va a dar cuenta un varón sabio en la vida?

Por consiguiente, nos dedicaremos de modo principal a aquello para lo que seamos más idóneos. Ahora bien, si alguna vez un aprieto nos compele a hacer lo que no está dentro de nuestras habilidades[245], habrá que aplicar toda la atención, reflexión y diligencia para poder hacerlo, si no de modo apropiado, al menos del modo menos inapropiado posible; y hay que poner empeño no tanto en adquirir bondades que no se nos han dado cuanto en rehuir los vicios.

[**32**] [115] Y a los dos papeles que antes expuse[246] se añade un tercero —el que nos atribuyen algunas circunstancias o el momento— y un cuarto —el que nosotros mismos nos aplicamos por decisión propia—. Ciertamente, las monarquías, los generalatos, la nobleza, las magistraturas, las riquezas y los recursos —y lo contrario a estas cosas— dependen del azar y se administran según la coyuntura; en cambio, sale de nuestra voluntad qué papel queremos desempeñar nosotros mismos. Y así, unos se dedican a la filosofía; otros, al derecho civil; otros, a la oratoria, y, de entre las muchas virtudes, cada uno prefiere destacar en una. De todos modos, aquellos cuyos padres o antepasados [116] destacaron con algún tipo de gloria, se esfuerzan en alcanzar notoriedad en el mismo ámbito; por ejemplo, Quinto Mucio, hijo de Publio[247], en derecho civil; o Africano, hijo de Paulo, como militar[248]. Algunos, en cambio, añaden a la notoriedad que recibieron de sus padres algo propio; por ejemplo, este mismo Africano amplió la gloria militar con la elocuencia, cosa que también hizo Timoteo, hijo de Conón[249]. Este, habiendo sido no inferior a su padre en prestigio militar, añadió la gloria del conocimiento y del talento a aquel prestigio. Por último, a veces sucede que algunos, desechando la emulación de sus antepasados, persiguen su peculiar propósito; y muy especialmente se dedican a ello, por lo general, quienes, no contando con antepasados reconocidos, aspiran a algo grande.

[117] Por lo tanto, cuando queremos saber qué es lo apropiado debemos abarcar todo esto con nuestra mente y consideración. Sobre todo hay que determinar quiénes y qué clase de persona queremos ser y en qué ocupación, lo que constituye la elección más difícil de todas. En efecto, al comienzo de la juventud, cuando mayor es la debilidad del juicio, cada uno estableció como ocupación que desarrollar la que más le atrajo; y así, se comprometió con alguna ocupación y ordenación concretas de [118] la vida antes de ser capaz de juzgar qué era lo mejor. En esta línea relata Pródico, según se lee en

Jenofonte[250], que Hércules, en cuanto llegó a la adolescencia —momento dado por la naturaleza para escoger qué estilo de vida va a emprender cada uno—, se marchó a un lugar apartado y, como sentado allí le parecía ver dos caminos —uno, el del placer, otro, el de la virtud—, estuvo indeciso durante mucho tiempo sobre cuál sería mejor emprender. Esto quizá pudo suceder en el caso de Hércules, «fruto de la semilla de Júpiter»[251]; no en el nuestro, que imitamos a los que a cada uno le parece y nos vemos empujados hacia sus intereses y usos. La mayor parte de nosotros, impregnados de las normas de nuestros padres, nos vemos impulsados hacia sus hábitos y tradiciones; otros son arrastrados por la opinión de la masa y desean sobre todo lo que a la mayoría le parece hermoso; sin embargo, algunos han emprendido en su vida la vía recta sin educación paterna, ya sea por una particular buena suerte o por la bondad de su naturaleza.

Ahora bien, la clase más infrecuente es la de quienes, por [119] [**33**] gozar o de un talento de categoría excepcional o de una educación e instrucción espléndidas, o de ambas cosas, tuvieron también ocasión de elegir qué línea de vida preferían seguir. Y al elegir hay que remitir toda determinación a la naturaleza propia de cada uno. Ciertamente, si en todo lo que se emprende intentamos saber qué es lo apropiado a partir de las cualidades con que cada uno nació en su momento —como antes se ha expuesto[252]—, con más razón a la hora de establecer la vida entera hay que aplicar una mayor atención, para que a lo largo de toda la vida podamos ser coherentes con nosotros mismos y no flaquear en ningún deber. Ahora bien, como en este planteamiento la [120] mayor fuerza la tiene la naturaleza, y después la posición, a la hora de escoger ocupación hay que atender a ambas en general, pero con más énfasis en la naturaleza; pues es mucho más sólida y estable, hasta el punto de que la posición a veces parece que lucha como mortal contra la inmortal naturaleza[253]. Por lo tanto, quien haya acordado su designio entero de vida con una ocupación conforme con su propia naturaleza, libre de vicios, que lo mantenga con estabilidad —pues es lo más apropiado—, a no ser que comprenda que erró al escoger la ocupación. Si esto ocurriera —que puede ocurrir—, hay que hacer mudanza de hábitos y usos. Si las circunstancias son propicias, esa mudanza la haremos más fácil y cómodamente; si no son tales, habrá que hacerla de modo gradual y progresivo[254]; por ejemplo, respecto a las amistades que no satisfacen y no son loables, los sabios opinan que es más apropiado disiparlas gradualmente antes que amputarlas súbitamente. Por último, una vez cambiada la ocupación, hay que cuidar por todos los medios de hacer ver que fue una buena decisión.

[121] Pero, ya que un poco antes se ha expuesto que hay que emular a los antepasados, sea con la salvedad, primeramente, de que los vicios no hay que emularlos; después, que, si la naturaleza no soporta la posibilidad de emulación en algunos aspectos —por ejemplo, a causa de su débil salud el hijo del Africano antes mencionado, que adoptó al citado hijo de Paulo[255], no pudo asemejarse a su padre tanto como aquel se había asemejado al suyo—, si, como digo, no puede o actuar como abogado o enardecer al pueblo con sus discursos o dirigir un ejército, deberá aun así realizar lo que esté en su

mano —justicia, lealtad, liberalidad, modestia y templanza—, para que en él no se eche de menos lo que no tiene. La mejor herencia que los padres entregan a los hijos, y más excelso que cualquier patrimonio, es la gloria de su virtud y de sus hazañas, y hay que tener por abominación y vicio el ser causa de deshonor.

[**34**] [122] Y como no se atribuyen los mismos deberes a las diferentes edades[256], y unos son propios de los jóvenes, otros de los ancianos, es preciso exponer también algo sobre esta diversidad. Así pues, es propio del joven reverenciar a los de más edad y seleccionar de entre ellos a los mejores y más reconocidos, para apoyarse en su consejo y autoridad; en efecto, la inexperiencia de esta edad se debe consolidar y gobernar con la prudencia de los ancianos. Esta edad debe ser especialmente apartada de la voluptuosidad y debe ejercitarse en el esfuerzo y la resistencia, tanto corporal como anímica, de modo que su actividad prospere tanto en los deberes militares como en los civiles. Y, cuando quieran relajar su ánimo y disfrutar un poco, tengan también cuidado de no desmandarse, acuérdense de guardar la compostura; cosa que será más fácil si los mayores <no> se niegan a tomar parte ni siquiera en este tipo de actividades.

En cambio, parece que los ancianos[257] han de disminuir los [123] esfuerzos corporales y aumentar la actividad del espíritu, y ciertamente deben poner todos los medios para ayudar lo más posible con su consejo y prudencia a los amigos y a los jóvenes, de una parte, y sobre todo a la república, de otra. Por otro lado, la edad provecta nada debe evitar más que el ceder a la languidez y la indolencia; la crápula, aunque en toda edad es ignominiosa, realmente es muy repugnante en la ancianidad. Pero si se le añade el libertinaje lascivo, es un mal doble, porque la ancianidad misma se ve deshonrada y favorece el descaro de la destemplanza de los jóvenes.

Y tampoco es irrelevante tratar sobre los deberes de los cargos [124] públicos, de los particulares, de los ciudadanos y de los foráneos[258]. Así pues, es cometido peculiar de quien ocupa un cargo público[259] ser consciente de que desempeña el papel de la ciudad y que debe conservar su dignidad y honor, guardar las leyes, distribuir los derechos, con la idea de que estas tareas se han encomendado a su lealtad. En cuanto al particular, conviene que viva en relación de igualdad y equivalencia con sus conciudadanos, sin mostrarse ni sometido e insignificante ni pagado de sí; también que en la vida social quiera lo que sea pacífico y honorable; de hecho, así solemos percibir y decir que es un buen [125] ciudadano. En cuanto al foráneo y residente extranjero, es su deber no hacer nada aparte de su actividad, sin meterse en ninguna indagación sobre nadie ni inmiscuirse en asuntos públicos que no le competen.

Así, más o menos, se averiguarán los deberes cuando se busque saber qué es apropiado y adecuado en relación con los papeles, las circunstancias y las edades. Pero no hay nada tan apropiado como ser estable en todo lo que se hace y en todos los planes que se establecen.

[**35**] [126] Siguiendo adelante, lo apropiado se reconoce en todas las obras y palabras y, finalmente, en el movimiento y postura del cuerpo[260]; y esto reside en tres aspectos: hermosura, armonía y aderezo adecuado a la acción —cosas difíciles de

expresar, pero bastará con entenderlas—; en estas tres cosas se incluye también el empeño por lograr la aprobación de aquellos con quienes y junto a quienes vivimos. Por eso, tratemos también un poco sobre estos asuntos.

Como punto de partida, parece que la naturaleza misma tuvo muy en cuenta nuestro cuerpo[261]: ella dispuso a la vista de todos nuestra figura y el resto de nuestro físico de apariencia honorable, y en cambio cubrió y ocultó las partes del cuerpo que, dedicadas a las necesidades de la naturaleza, resultarían a la vista feas y groseras. Esta construcción tan diligente de la naturaleza [127] la ha emulado la compostura de los hombres; en efecto, los que están en sus cabales mantienen fuera de la vista esos mismos órganos que la naturaleza ocultó y se cuidan de cumplir con las necesidades de la naturaleza del modo más oculto posible[262], y, en cuanto a los usos necesarios de esas partes del cuerpo, no llaman con sus nombres propios ni a las partes ni a los usos[263]; y lo que no es ignominioso hacer —con tal que sea a escondidas—, es obsceno decirlo. Y así, hacer esas cosas ante los demás no está libre de desfachatez, ni de obscenidad el contarlas.

Ciertamente, no hay que prestar oído a los cínicos ni a algunos estoicos que fueron casi cínicos, quienes critican y se burlan de que aquellas cosas que en sí no son ignominiosas las consideremos deshonrosas si se hablan, mientras que llamamos por su nombre cosas que son ignominiosas en sí[264]: robar, estafar, cometer adulterio son cosas en sí ignominiosas, pero no es obsceno hablar de ellas; engendrar hijos es en sí honorable, pero indecente de nombre; y añaden otras muchas objeciones en el mismo sentido en contra de la compostura. [128] En cuanto a nosotros, sigamos a la naturaleza y rehuyamos todo lo que no alcanza la aprobación de la vista y el oído: aténganse a lo apropiado la postura, el andar, el sentarse, el recostarse y los movimientos [129] de rostro, ojos y manos. En estos aspectos hay que rehuir dos cosas: no ser en nada ni debilitado y blandengue, ni áspero y tosco[265]. A decir verdad, tampoco a los actores y oradores hay que reconocerles que para ellos esto sea adecuado, mientras que para nosotros sería degradante. Ciertamente, los hábitos de los actores respetan tanto el pudor según una norma tradicional que nadie sale a escena sin calzones; pues temen que, si causalmente quedaran al descubierto partes de su cuerpo, pudieran ofrecer una vista inapropiada[266]. Y según nuestros hábitos, los padres no se bañan con los hijos que han llegado a la pubertad, ni los yernos con los suegros. En consecuencia, hay que salvaguardar la compostura en estos términos, sobre todo teniendo a la naturaleza misma como maestra y guía.

[**36**] [130] Por otra parte, al haber dos tipos de belleza —en el primero de los cuales hay atractivo, en el segundo apostura— debemos considerar femenil el atractivo, viril la apostura. En consecuencia, elimínese de la figura todo aderezo poco conveniente a un varón; y en el ademán y en los andares evítese el defecto equivalente a este. Ciertamente los movimientos de la palestra son a menudo bien ofensivos[267] y algunos ademanes de los actores no están libres de frivolidad, pero en los dos ámbitos recibe alabanza lo recto y sin artificio. La figura apuesta se sustenta con el aspecto saludable, y el aspecto, a su vez, con el ejercicio corporal. Además, hay que conseguir un toque de elegancia, ni

impertinente ni muy rebuscada: basta con evitar el desaliño grosero y descortés. El mismo criterio hay que seguir con el vestido: en esto, como en casi todo lo demás, lo mejor es el término medio. Por otra parte, hay que cuidarse de no usar, en nuestro [131] paso, de una lentitud demasiado lánguida —de modo que pudiéramos parecer las andas de una procesión—, ni tampoco, cuando tengamos prisa, asumamos una excesiva premura, por cuya causa la respiración se agita, la expresión se altera, el rostro se desfigura[268]: todo esto se convierte en una señal importante de que falta la estabilidad. Pero mucho más hay que esforzarse en que los movimientos del ánimo no se aparten de la naturaleza, cosa que alcanzaremos si evitamos caer en sofocos y espantos y si mantenemos el espíritu atento a la conservación del decoro. Por otra parte, los movimientos del ánimo son de dos clases: [132] unos lo son del entendimiento, los otros, del impulso. El entendimiento se ocupa sobre todo en la búsqueda de la verdad, el impulso induce a obrar. Así pues, hay que cuidar de aplicar el ánimo a las mejores cosas y conseguir que el impulso sea obediente a la razón[269].

Y a la vista de que la fuerza de la palabra es grande y esta [**37**] tiene dos aspectos —el uno, para discusión, el otro, para el diálogo—, la discusión asígnese a las disputas en los tribunales y en las intervenciones del Senado; el diálogo póngase en práctica en círculos, debates y reuniones de allegados, acompañe también los banquetes. Hay normas de rétores para la discusión, pero no para el diálogo, aunque no sé si también podría haberlas para este. Ahora bien, para los intereses de los estudiantes se encuentran profesores; en cambio, no hay nadie que estudie esto, mientras que todo está lleno de un tropel de rétores[270]. De todos modos, como se trata de normas sobre palabras y expresiones, al diálogo le corresponderán las mismas.

[133] Por otra parte, ya que tenemos la voz como manifestación de la palabra, persigamos dos cosas en la voz: que sea sonora, que sea agradable; y ambas cosas en general hay que buscarlas en la naturaleza, si bien lo primero se mejorará con el entrenamiento; lo segundo, con la imitación de quienes hablan con firmeza y suavidad. No hubo en los Cátulos[271] nada para que pensaras que gozaban de un gusto literario refinado —aunque eran cultos, como también otros—; sin embargo, era la opinión general que usaban la lengua latina muy bien. El tono era dulce; la dicción, ni exagerada ni apagada, de modo que no hubiera nada de oscuridad ni pedantería; la voz, sin énfasis y ni decaída ni altisonante. Más rica era la palabra de Lucio Craso[272], y además ingeniosa, pero el prestigio de los Cátulos sobre la calidad de su oratoria no era menor. Por otra parte, en donaire e ingenio César, el hermano de Cátulo padre, superó a todos, de modo que en el género oratorio forense solía imponerse sobre el tono en- fático de los demás usando un lenguaje ligero. Por lo tanto, hay que esforzarse en todos estos aspectos si buscamos en todo asunto qué es lo apropiado.

Por consiguiente, que esta conversación, en que sobre todo [134] descuellan los Socráticos[273], sea suave y nada obstinada, y que contenga gracia. Ahora bien, no impida hablar a los demás, como si hubiera hecho una ocupación[274], sino que no debe considerar injusta la alternancia, ni en la conversación ordinaria ni en las demás cosas. Y

vea antes de nada de qué se está hablando: si de cosas serias, use de severidad; si de cosas divertidas, hágalo con gracia. Y sobre todo vele para que su conversación no manifieste que en su conducta existe algún vicio; cosa que suele ocurrir más que nada cuando se pone empeño en hablar mal de los ausentes para desacreditarlos con difamación e insulto, sea para bromear o sea en serio. Lo más frecuente es tener conversaciones sobre [135] asuntos locales o sobre política o sobre el estudio y enseñanza de las artes. Hay que cuidarse, aunque la conversación empiece a derivar a otro tema, de hacerla volver a este, pero en cualquier variedad en que se presente[275]: en efecto, no disfrutamos ni con los mismos asuntos ni en todas las circunstancias ni de manera parecida. También hay que advertir hasta qué punto la conversación está resultando agradable y, así como hubo un criterio para empezar, haya también una justa medida para terminar.

Pero, así como para todo aspecto de la vida se da muy atinadamente [136] [**38**] la norma de rehuir las pasiones —esto es, los movimientos vehementes del espíritu que no se someten a la razón—, así también la conversación debe estar libre de movimientos de esta clase, para evitar que aparezca la ira o que se manifieste algún tipo de codicia o pereza o apatía o algo por el estilo; y hay que procurar sobre todo dejar claro que respetamos y apreciamos a aquellos con quienes mantenemos conversación. También a veces se dan reprimendas imprescindibles, en las que quizá hay que alzar la voz y usar palabras de áspera dureza: esto hay que hacerlo también para dar la impresión de que lo hacemos enfadados. Sin embargo, a este tipo de censuras, igual que al cauterio y a la amputación[276], recurriremos escasas veces y contra nuestra voluntad, y nunca salvo si es imprescindible, si no se encuentra ningún otro remedio. Y aun así, apártese la ira, con la que nada puede hacerse correctamente, nada meditadamente[277]. [137] Ahora bien, en muchos casos es posible una censura indulgente, aunque dotada de seriedad, de modo que se recurra a la severidad y se rechace el maltrato; e incluso hay que hacer ver que el rigor que hay en la reprimenda se ha empleado por el bien de aquel al que se reprende. Lo correcto es, también en las disputas que se producen con los peores enemigos —incluso si escuchamos cosas afrentosas contra nosotros—, conservar aun así la gravedad y apartar la ira. Pues lo que se hace con algún tipo de pasión ni puede hacerse con estabilidad ni ser aprobado por los presentes[278]. También resulta grotesco alabarse a sí mismo —sobre todo con falsedades— imitando al soldado fanfarrón, para mofa de los oyentes[279].

[**39**] [138] Y como estoy desarrollando todo —es ciertamente lo que quiero, al menos—, hay que tratar también sobre qué clase de casa es deseable para un hombre de alto rango y con cargos públicos. Su objeto es la utilidad, y a ella hay que adaptar el diseño constructivo, aunque también hay que esmerarse en la comodidad y distinción. Se cuenta que para Gneo Octavio[280], el primero que alcanzó el consulado de aquella familia, fue motivo de honor el haber construido en el Palatino una casa espléndida y llena de distinción; y se pensaba que esta, abierta a las visitas de todo el pueblo, ganó votos para su dueño, un hombre nuevo[281], de cara al consulado. Escauro la demolió y añadió una

ampliación a su casa; y así, aquel llevó el primero el consulado a su casa, mientras que este, hijo de un varón sobresaliente y esclarecido, no solo llevó a su ampliada casa rechazo, sino también vergüenza e infortunio[282]. En efecto, la distinción hay que [139] realzarla con la casa, pero no hay que buscarla toda ella a partir de la casa; y no es la casa la que ha de hacer honorable a su señor, sino el señor a su casa. Y, así como en lo demás debe tener en cuenta no solo sus asuntos, sino también los de los otros, así también en la casa de un hombre notable, en la que hay que recibir a muchos invitados y admitir a multitud de personas de toda clase, hay que prestar atención a su holgura. De otra parte, una casa espaciosa es a menudo un desdoro para su señor si suele estar desolada y, sobre todo, si en algún otro tiempo, con otro señor, estaba muy concurrida. En efecto, resulta penoso cuando los que pasan por allí dicen:

¡O casa antigua! Pero qué señor tan diferente te tiene[283].

En las circunstancias actuales esto, ciertamente, puede [140] decirse en muchos casos. Hay que cuidarse, sobre todo si construyes tú mismo, de no perder la medida en cuanto a gasto y suntuosidad; y respecto a esto también hay en el ejemplo anterior mucho mal. En efecto, la mayoría emula las obras de los notables sobre todo en este aspecto: por ejemplo, ¿quién ha emulado la virtud del incomparable varón Lucio Luculo[284]? En cambio, ¡cuántos han emulado la suntuosidad de sus villas! Realmente, en cuanto a estas hay que actuar con moderación y remitirse al justo medio, cosa que también hay que trasladar a cualquier [141] necesidad y ordenación de la vida. Pero basta de esto[285].

Por otro lado, al asumir toda actuación hay que mantener tres puntos: el primero, que el impulso se someta a la razón —nada hay más ventajoso para mantener el deber—; luego, ser conscientes de la importancia de aquello que queremos realizar —que no asumamos una preocupación y esfuerzo ni mayores ni menores que lo requerido por la ocasión—; lo tercero es cuidarse de que esté controlado lo que afecta a la consideración social y a la distinción. La mejor medida es mantener en todo el decoro, sin ir más allá. Sin embargo, de estos tres puntos el más importante es que el impulso obedezca a la razón[286].

A continuación hay que tratar sobre el orden y sobre los [142] [**40**] momentos oportunos. Estas cosas forman parte de la habilidad que los griegos llaman *eutaxía*, pero no la que nosotros traducimos como 'modestia' (palabra que contiene la misma raíz que «moderación»[287]), sino que se trata de aquella *eutaxía* que significa 'conservación del orden'. Así pues, aceptando que nosotros llamemos a esta última «modestia», los estoicos la definen así: la modestia es la habilidad de disponer en su lugar propio las cosas que se hacen o dicen[288]. Así, parece que el significado del orden y el de la disposición serán el mismo, pues también el orden lo definen como la colocación de las cosas en los lugares idóneos y adecuados. Afirman que el lugar es propio de la actuación, la oportunidad, del tiempo; ahora bien, el tiempo oportuno para la actuación se llama en

griego *eukairía*, en latín «ocasión». Resulta así que esta modestia, con el sentido que he expuesto, es el conocimiento de la oportunidad de los momentos [143] apropiados para actuar. Por otra parte, esta misma puede ser la definición de prudencia, de la que traté al comienzo[289]; pero ahora investigamos sobre la moderación y la templanza y las virtudes semejantes a estas, y de acuerdo con esto se ha tratado en su lugar de lo que es propio de la prudencia; ahora hay que tratar de lo que es propio de estas virtudes sobre las que venimos hablando largamente, que tocan a la compostura y al reconocimiento por parte de aquellos con quienes vivimos.

[144] En consecuencia, hay que aplicar un orden de las actuaciones tal que todas las cosas sean proporcionadas y coherentes entre sí, en la vida igual que en un discurso dotado de armonía[290]; en efecto, es ignominioso y un gran defecto, cuando el asunto es serio, introducir temas propios de banquete o alguna charla lasciva. Bien respondió Pericles cuando tuvo como colega estratego al poeta Sófocles[291]: se habían reunido a causa de los deberes que compartían y, al pasar casualmente por allí un guapo muchacho, dijo Sófocles: «¡Qué muchacho tan hermoso, Pericles!». «A decir verdad, Sófocles —respondió Pericles—, un estratego no solo debe contener sus manos, sino también sus ojos». Sin embargo, si esto mismo Sófocles lo hubiera dicho en una competición atlética, se habría librado de una justa reconvención. Tanta importancia tienen el lugar y la ocasión. Por ejemplo, si alguien, preparándose para actuar en un proceso, está meditabundo mientras camina o va de paseo y reflexiona concentrado en alguna otra cosa, no hay que reprenderlo; pero si hace esto mismo en un banquete, puede parecer grosero por la falta de sentido de la oportunidad.

Pero lo que discrepa mucho de la urbanidad —por ejemplo, [145] que uno cante en el foro o algún otro desatino importante[292]— se reconoce fácilmente y no requiere en gran medida de amonestación y normas; por contra, hay que poner más esmero en esquivar las faltas que parecen pequeñas y que no muchos pueden detectar. Igual que con las liras o las flautas, aunque desafinen solo un poco, de todas formas un experto suele percibirlo, así también hay que comprobar que en la vida no haya nada desafinado, y con mucha más razón, en la medida en que el concierto de las obras es más importante y superior al de los sonidos[293].

Por lo tanto, igual que con las liras los oídos de los músicos [146] [**41**] perciben hasta los menores matices, así nosotros, si queremos ser <jueces> perspicaces y atentos y observadores de vicios, a menudo entenderemos grandes cosas a partir de las pequeñas[294]. A partir de la mirada, del alzamiento o fruncimiento de las cejas, de la tristeza, de la alegría, de la risa, de la palabra, del silencio, del énfasis o atenuación en la voz, y de las demás cosas semejantes juzgaremos fácilmente cuáles de estas acciones son adecuadas y cuáles no son concordes con el deber y la naturaleza. En esta cuestión puede ser una ventaja juzgar la calidad de cada una de ellas a partir de los demás, de modo que, si algo es inapropiado en ellos, nosotros mismos lo evitemos[295]. En efecto, a veces sucede, no sé cómo, que vemos más el defecto en otros que en nosotros mismos[296]. En consecuencia, se enderezan muy fácilmente aquellos cuyos profesores

imitan sus defectos con el objeto de corregirlos.

[147] Ahora bien, a la hora de escoger cosas que conllevan incertidumbre tampoco está fuera de lugar recurrir a hombres doctos o incluso a personas experimentadas, y enterarse por ellos de qué aprueban en cada clase de deber, pues la mayor parte suele verse inclinada hacia donde la naturaleza misma la lleva. En esas cuestiones hay que mirar no solo qué dice cada uno, sino también qué opina[297] y por qué motivo opina así. En efecto, igual que cada uno —pintores y autores de estatuas y, ciertamente, también poetas— quiere que su obra sea examinada por la gente para enmendar lo que haya sido reprobado por muchos, e indagan por sí mismos y con la ayuda de otros qué hay defectuoso en ella[298], así también nosotros debemos hacer y no hacer muchas cosas y cambiarlas y enmendarlas según el juicio de otros.

Por otra parte, sobre las cosas que se hacen según la costumbre [148] y los usos sociales no es preciso disponer nada, pues ellas son normas en sí mismas. Y conviene que nadie se deje guiar por el error de pensar que le está permitido lo mismo que Sócrates o Aristipo hicieron o dijeron en conflicto con la tradición y los hábitos sociales: ellos disponían de permiso para esto por sus enormes y divinas cualidades. Sin embargo, hay que rechazar de plano la doctrina de los cínicos[299], pues es opuesta al recato, sin el que nada puede ser ni correcto ni honorable.

Debemos respetar y reverenciar a aquellos que han llevado [149] una vida probada y sobresaliente por sus honorables acciones, que tienen ideas ventajosas sobre la república y están cargados de méritos pasados o presentes —como los altos cargos cívicos o militares—; también debemos reconocer la ancianidad, ceder ante quienes estén en magistraturas, hacer distinción entre el conciudadano y el foráneo, y en este foráneo dependiendo de si su venida es a título personal u oficial. En resumen, y por no tratar de aspectos particulares, debemos reverenciar, cuidar y mantener la vinculación y colaboración con todo tipo de hombres.

Llegados a este punto[300], en cuanto a qué profesiones son [150] [**42**] nobles y cuáles viles entre las manuales y las lucrativas, esto es aproximadamente lo que he entendido. En primer lugar se reprueban las profesiones que provocan rechazo de la gente, como la de aduanero, como la de prestamista[301]. Son innobles y viles todos los trabajadores a sueldo que venden su esfuerzo, no sus habilidades, pues en ellos el salario mismo es el importe de su esclavitud[302]. También hay que considerar viles los que compran a mercaderes para revender inmediatamente, pues no obtendrían beneficio sin una buena parte de engaño; y ciertamente no hay nada más vil que el fraude[303]. Los artesanos se dedican todos a tareas viles, pues un taller no puede contener nada liberal. Y no hay que aprobar las tareas que están al servicio del placer, «pescaderos, carniceros, cocineros, polleros, pescadores», como dice Terencio[304]. Si quieres, añade aquí a los perfumistas, [151] bailarines y el salón de juego al completo[305]. Las tareas que conllevan unos mayores conocimientos o con las que se obtiene una no pequeña utilidad —como la medicina, la arquitectura, la enseñanza de cosas honorables—, son honorables para

quienes pertenecen a la clase social adecuada[306]. Por otra parte, el comercio, si es pequeño, hay que considerarlo vil; en cambio, si es grande y abundante, transportando muchas cosas desde todas partes y repartiéndolas sin fraude a muchos, no es muy reprochable; e incluso, si saciado de ganancias, o más bien satisfecho, se orienta —igual que otras veces de alta mar al puerto— del mismo puerto a las propiedades agrícolas, parece que con todo derecho puede merecer alabanza[307]. Pero de todas las profesiones de las que se obtiene beneficio nada hay mejor que la agricultura, nada más productivo, nada más agradable, nada más adecuado para un hombre libre. Como ya he tratado más que de sobra sobre esto en mi *Catón el Viejo*, podrás tomar de allí lo que corresponda a esta cuestión[308].

CONTRAPOSICIÓN DE VIRTUDES

Pasando a otro asunto, parece que ya se ha hecho una exposición [152] [**43**] suficiente de cómo se derivan los deberes a partir de las partes de lo honorable. Sin embargo, entre estas mismas cosas que son honorables pueden surgir a menudo competencia y contraste[309]: cuál es más honorable entre dos cosas honorables, asunto este omitido por Panecio. Ciertamente, ya que todo lo apropiado surge de cuatro partes —una es el saber, la segunda la sociabilidad, la tercera la magnanimidad, la cuarta la mesura—, es inevitable que a menudo se enfrenten a la hora de elegir el deber.

[153] Así las cosas, en mi opinión son más adecuados a la naturaleza los deberes que surgen de la sociabilidad que los que lo hacen del conocimiento[310]. Y esto puede confirmarse con el siguiente ejemplo: imagina un sabio tan rodeado de abundantes recursos que, llevando una vida de estudio, podría meditar para consigo y examinar todas las cosas merecedoras de ser conocidas; sin embargo, si estuviera en un aislamiento tan absoluto que no tuviera ocasión de ver a ningún hombre, ¿acaso no dejaría esa vida? Y la principal de todas las virtudes es aquella sabiduría que los griegos llaman *sophía* —pues por «prudencia», a la que los griegos llaman *phrónesis*, entendemos la habilidad de saber qué hay que buscar y qué rehuir—; esa sabiduría, digo, a la que he calificado de principal, es la habilidad de conocer la realidad divina y humana, en la que se incluye la asociación de dioses y hombres y la comunidad entre ellos[311]. Si esta es la más importante —como sin duda lo es—, necesariamente el deber que proceda de la sociabilidad es el más importante. De hecho, el conocimiento y contemplación de la naturaleza estarían en cierta medida mancos e incompletos si no se siguiera de ellos alguna actuación. Ahora bien, esta actuación se discierne sobre todo cuando se cuidan los intereses de la gente; atañe, a fin de cuentas, a la comunidad del género humano: en conclusión, hay que anteponerla al conocimiento.

Y, en realidad, los mejores lo muestran y lo juzgan así. En [154] efecto, ¿quién puede estar tan ansioso de profundizar en la naturaleza y conocerla como para —en caso de que de repente, mientras está ocupado en la contemplación de las cuestiones más

dignas de estudio, se anuncie una peligrosa situación crítica para la patria en la que él puede prestar su ayuda y colaboración— no abandonar y dejar de lado todas esas cosas, incluso aunque piense que podría contar las estrellas o medir el tamaño de los cielos[312]? Y lo mismo haría en un asunto o peligro de su padre o de un amigo. Con todo esto se entiende que por delante [155] de los intereses y deberes del saber hay que poner los deberes de la justicia, que tienen que ver con la utilidad de los hombres, y nada debe ser más sagrado que esto para nadie.

Y aquellos mismos cuyos afanes y vida entera estuvieron [**44**] dedicados al conocimiento no se desentendieron, pese a todo, de la tarea de aportar mayor utilidad y beneficio a los hombres. Pues también instruyeron a muchos para que fueran mejores ciudadanos y más útiles para sus repúblicas: como Lisis, el pitagórico, hizo con el tebano Epaminondas[313]; Platón, con Dion de Siracusa[314], y otros muchos; y también yo, en la medida en que he aportado a la república —si es que algo he aportado—, me apliqué a la política formado y pertrechado con enseñanzas [156] de sabios[315]. Y a los deseosos de aprender no solo los instruyen y enseñan cuando están vivos y presentes, sino que esto mismo lo consiguen también después de su muerte gracias a los escritos que nos han legado[316]. Y ellos tampoco han omitido ningún elemento que tuviera que ver con las leyes, las costumbres y la práctica política, de modo que, según parece, la carencia en ellos de actividad pública ha sido en beneficio de la nuestra. Así, aquellos mismos, consagrados a la adquisición de erudición y saber, aportan para utilidad de la gente sobre todo su criterio y perspicacia. Y también por el mismo motivo es mejor tener una elocuencia poderosa, dentro de los márgenes de la sensatez, que tener un pensamiento muy sutil pero no elocuente[317], porque la especulación vuelve sobre sí misma, mientras que la elocuencia atiende a aquellos con los que estamos unidos en sociedad.

Por ejemplo, así como los enjambres de abejas no es que se [157] reúnan con el objeto de constituir una colmena, sino que más bien constituyen colmenas por ser gregarios por naturaleza[318], de igual manera, e incluso mucho más, los hombres, al ser sociales por naturaleza, aportan sus habilidades para actuar y pensar. Se sigue que, si la virtud que consiste en el cuidado de los hombres —esto es, en la comunidad del género humano— no estuviera en contacto con la búsqueda de conocimiento, esta última parecería yerma y remotamente aislada; y asimismo, que la magnanimidad, separada de la sociabilidad e interrelación humanas, sería una particular barbarie y monstruosidad. Resulta, por lo tanto, que la reunión y sociedad de los hombres está por encima del interés por el conocimiento[319].

Tampoco es cierto lo que algunos afirman: que la sociedad [158] y comunidad entre los hombres se estableció por necesidad vital, porque no podíamos alcanzar y realizar sin ayuda de otros lo que la naturaleza reclamaba[320]; y que si, gracias a algo así como una varita mágica, como dicen[321], tuviéramos a nuestra disposición todo lo necesario para la alimentación y cuidado del cuerpo, entonces los dotados del talento más elevado, tras desechar toda actividad pública, se emplearían por completo al conocimiento y al saber.

No es así, pues rehuiría el aislamiento y buscaría un compañero de estudios; querría una veces enseñar, otras aprender, unas veces escuchar y otras tomar la palabra. En conclusión, hay que anteponer todo deber válido para cuidar la vinculación y comunidad de los hombres a aquel deber que se limita al conocimiento y al saber.

[**45**] [159] Quizá hay que preguntarse lo siguiente: si acaso esta sociedad, que es la más adecuada a la naturaleza, también hay que anteponerla siempre a la mesura y a la modestia. Pienso que no, pues hay algunas acciones tan repugnantes y otras tan vergonzosas que un sabio no las llevará a cabo ni siquiera para salvar a la patria. Posidonio reunió un buen puñado de ellas, pero algunas tan horribles, tan obscenas, que parece ignominioso hasta el mencionarlas[322]. Así pues, no admitirá estas acciones en bien de la república, ni tampoco la república querrá que se admitan por ella. Pero muy oportunamente resulta que no puede haber una ocasión en que a la república le interese que un sabio haga ninguna de esas acciones.

Por lo tanto, el resultado es ciertamente que a la hora de [160] elegir entre deberes se impone el tipo de deberes que la comunidad de los hombres demanda. Así pues, la actuación juiciosa procederá del conocimiento y de la sagacidad, y resulta así que obrar juiciosamente vale más que conocer sagazmente.

Y hasta aquí llega este asunto. En efecto, queda aclarada la cuestión misma, de modo que en el momento de escoger el deber no es difícil comprender qué hay que anteponer a qué. También en la sociedad misma hay grados entre los deberes[323], y se podrá entender cuál de ellos es más importante que el otro, de modo que se deben los primeros a los dioses inmortales, los siguientes a la patria, los terceros a los padres, a continuación a los demás, gradualmente.

CONCLUSIÓN

A partir de toda la materia brevemente debatida puede entenderse [161] que los hombres no solo suelen dudar si algo es honorable o ignominioso, sino también, entre dos posibilidades honorables, cuál de las dos lo es más. Esta cuestión, como expuse antes, fue omitida por Panecio.

Pero pasemos ya a los restantes asuntos.

---

[1] El joven Marco Tulio Cicerón, tras haber luchado al lado de Pompeyo en la Guerra Civil y haber recibido el perdón de César, se había trasladado a Atenas, donde llevaba un año estudiando filosofía. Marco Tulio Cratipo, natural de Pérgamo, fue un destacado filósofo peripatético (aunque de formación inicialmente académica) que obtuvo de César la ciudadanía romana a propuesta de Cicerón, de ahí sus dos primeros nombres. Cicerón conoció a Cratipo en Éfeso durante su viaje hacia su provincia de Cilicia en el 51 a. C., cuando este último enseñaba en Mitilene. Cicerón persuadió al Areópago ateniense para que lo invitaran a enseñar en su ciudad, de modo que cuando el joven Marco fue a Atenas, Cratipo estaba al frente del Liceo; cf. *RE* 11, 1658-1659; *NP* 3, 925.

[2] A modo de un cierto *genius loci* de Atenas, los modelos (*exempla*) son los grandes filósofos que han

precedido, como expone en *Del supremo bien y del supremo mal* V 2: Platón, Espeusipo, Jenócrates o Polemón.

3 Cicerón alude a sus tratados filosóficos previos, en los que a partir del año 46 a. C. ha trasladado al latín los contenidos de la filosofía griega de su tiempo: *Las paradojas de los estoicos*, *Hortensio*, *Cuestiones académicas*, *Del supremo bien y del supremo mal*, *Disputaciones Tusculanas*, *Sobre la naturaleza de los dioses*, *Catón el Viejo o de la vejez*, *Sobre la adivinación*, *Sobre el destino*, *Sobre la gloria*, *Tópicos* y *Lelio o de la amistad*. Sobre la actitud de Cicerón y su tiempo hacia el griego, cf. S. SWAIN, «Bilingualism in Cicero? The Evidence of Code-Switching», en J. N. ADAMS, M. JANSE y S. SWAIN (eds.), *Bilingualism in Ancient Society: Language Contact and the Written Text*, Oxford-Nueva York, 2002, 128-166.

4 De hecho, parece que el joven Cicerón no prolongó mucho sus estudios en Atenas: tras el asesinato de César, Bruto fue a Atenas y fue oyente de Cratipo, momento en que contactó con Cicerón y lo reclutó como oficial para su ejército, posiblemente antes del fin del 44 a. C.; cf. PLUTARCO, *Bruto* 24, 2-3 y *RE* 7A2, 1285.

5 Cicerón proclama su filiación académica, en concreto a través de Carnéades y Filón de Larisa, pero en sus obras enfatiza reiteradamente la cercanía entre las escuelas académica y peripatética de su tiempo en algunos puntos, especialmente en cuestiones morales.

6 La declaración de sus méritos literarios podría parecer arrogante, pero aparece aquí balanceada con el reconocimiento del nivel inferior de sus obras filosóficas; aun así, Cicerón desarrolla en ellas un estilo sin duda superior a la media de los filósofos de su tiempo, por lo general bastante descuidado; ya se había referido a esta cuestión en *Disputaciones Tusculanas* I 6.

7 El conjunto de los discursos publicados hasta aquel momento se acercaba a los 75, mientras que los libros de contenido teorético sumaban 56: de un golpe de vista, su apariencia en una biblioteca no debía de ofrecer gran diferencia.

8 El discurso filosófico, según Cicerón, debe situarse en el *genus temperatum*, estilo medio (cf. *El orador* 91-96), mientras que los estoicos usaban el *genus humile*, el estilo más discreto.

9 Filósofo ateniense adscrito a la escuela peripatética que fue nombrado gobernador de Atenas por Casandro, quien regía Macedonia, y ocupó el puesto entre el 317 y el 307 a. C., hasta su expulsión por Demetrio Poliorcetes. Estuvo durante algún tiempo al frente de la biblioteca de Alejandría. Cicerón lo menciona elogiosamente en *Del supremo bien y del supremo mal* V 54, quizá movido por el paralelo entre las vidas de ambos, con doble orientación a la política y al estudio, y por ser ambos víctimas de destierro. Sobre Demetrio de Falero, cf. *RE* 4, 2817-2841; *NP* 4, 245.

10 Teofrasto fue el fiel sucesor de su maestro Aristóteles al frente de la escuela peripatética en Atenas; solo una pequeña parte de sus escritos nos ha llegado y Cicerón se refiere elogiosamente a su estilo como «dulce» (*Bruto* 121) y «divino» *(El orador* 62); cf. *RE* S7, 1354-1562; *NP* 14, 508-517.

11 En este párrafo Cicerón elogia a Platón, Demóstenes, Aristóteles e Isócrates: al primero (que vivió entre el 427 y el 347 a. C.) ya había dedicado una alabanza en este mismo sentido en *El orador* 62; Aristóteles, aun sin haber ejercido nunca como orador, compuso una importante *Retórica*; en cuanto a Demóstenes (384-322 a. C.), la tradición en la época de Cicerón era que tras haber estudiado con Platón había dejado la filosofía por la retórica *(Sobre el orador* I 89, *El orador* 15, PLUTARCO, *Demóstenes* 5); Isócrates (436-338 a. C.), el gran orador ateniense del que conservamos veintiún discursos, fue políticamente opuesto a Demóstenes.

12 La cláusula *contempsit alterum* es deliberadamente ambigua: «desatendieron la otra» o «despreciaron al otro», pues existía una amplia tradición de la rivalidad entre ambos, ya mencionada por Cicerón en otras obras, como en *El orador* 62 o *Disputaciones Tusculanas* I 7.

13 No pudo cumplir esta promesa por la agitación del año escaso que pasó entre el final de la composición de esta obra y su muerte violenta.

14 Se presupone que la materia de un tratado debe ser *gravis* y *utilis*; pero el argumento que Cicerón aduce para su elección entre los muchos posibles es precisamente lo adecuado *(aptum*, en griego *tò prépon)*, en línea con el contenido de la obra.

15 Nótese la serie triple de parejas para enfatizar la presencia del deber en la esfera pública tanto como en la privada.

[16] *Honestas* y *honestum* son los términos latinos escogidos por Cicerón para traducir el griego *tò kalón*. El término griego incide en el atractivo estético de la acción, mientras que el latino, relacionado con *honos*, se refiere más bien al reconocimiento público que entraña; al traducirlo al español se han preferido, por eso, los términos «honorable» y «honorabilidad», que reflejan mejor este aspecto; cf. DYCK 69. El antónimo «ignominia», en cambio, incluye ambos valores en las dos lenguas *(turpe*, griego *tò aischrón)*; cf. *DRAE s. u.*: 'vergüenza y deshonor que resulta de algún dicho o hecho'.

[17] La cuestión previa que aquí desarrolla Cicerón (I 5-6) tiene como objetivo determinar que, en cuanto a moral, solo la enseñanza de académicos, peripatéticos y estoicos es digna de consideración.

[18] Para verter *fortis* se ha respetado el descendiente «fuerte», aplicable a quien tiene la virtud capital de la fortaleza, pero hay que tener presente que incluye aspectos más concretos, como el coraje, la valentía y la intrepidez.

[19] Alude a la moral de los epicúreos, que aquí se abordará sucintamente en III 116-120 y en otros pasajes, como III 18. En su crítica también entran, secundariamente, los cirenaicos y Carnéades; cf. *Del supremo bien y del supremo mal* II 35.

[20] En concreto, tal crítica se encuentra por extenso en *Del supremo bien y del supremo mal* II.

[21] La doble alusión se refiere, en primer lugar, a los estoicos, y en segundo, a los peripatéticos. Cicerón, siguiendo la línea iniciada por Carnéades y seguida por Antíoco, tiende a reducir las diferencias entre la Academia, el Perípato y la Estoa en cuanto a la *eudaimonía*, la felicidad verdadera.

[22] Aristón de Quíos *(flo. ca.* 250 a. C.) fue discípulo de Zenón y amigo de Cleantes; los restos de su obra se encuentran en *SVF* 1, 333-403; cf. *RE* 2, 957-959 (56) y *NP* 1, 1120-1121 (7). Pirrón de Élide *(ca.* 365-270 a. C.) dio nombre al Pirronismo, cuyos seguidores (que evolucionarían al escepticismo) sostenían que la abstención del juicio ante la carencia de seguridades conducía al fin ético de la tranquilidad; cf. *RE* 24, 1, 89-106 y *NP* 12, 272-273. Erilo de Cartago fue un filósofo estoico del siglo III a. C., discípulo de Zenón, que fundó una escuela que no le sobrevivió mucho tiempo; de sus escritos quedan escasos fragmentos, en *SVF* 1, 409-421; cf. *RE* 8, 683-684 y *NP* 6, 204. Tenían en común el considerar los términos intermedios entre el bien y el mal indiferentes (*adiáfora*), lo que imposibilitaba el debate sobre ellos: cf. WALSH 129 y C. LEVY, «Un problème doxographique chez Cicéron: les indifférentistes», *REL* 58 (1980), 238-251.

[23] Cicerón trata esta cuestión con más extensión en *Del supremo bien y del supremo mal* V 23.

[24] Se describe aquí el método que va a seguir a continuación, que coincide con la descripción más detallada del mismo en *Del supremo bien y del supremo mal* I 6. No actúa Cicerón como un mero traductor, aunque adapte por extenso una obra ajena, sino que aplica siempre su *iudicium*, no solo en la selección, supresión y adición de materiales, sino también en su interpretación.

[25] «Un deber es una acción que, una vez realizada, tiene una justificación razonable» *(SVF* 3, 493, 494 y 284; aquí, al final de I 8). Esta definición de la acción perfecta (cf. nota a I 8) es también válida para el deber según T. BRENNAN, «What Makes an Action Befitting», en ID. (ed.), *The Stoic Life: Emotions, Duties, and Fate*, Oxford, 2005, 169-180, 170. El que Panecio no incluyera la definición podía deberse a que se trataba de algo suficientemente familiar, como opina A. A. LONG, «Carneades and the Stoic *telos*», *Phronesis* 12 (1967), 59-90, 59.

[26] Distingue Cicerón la cuestión de la *eudaimonía*, relativamente alejada de la vida ordinaria, y la de las normas de uso frecuente, que es la que quiere desarrollar por extenso.

[27] Para los estoicos griegos los deberes *(kathḗkonta)* son acciones apropiadas que cualquier persona puede ejecutar. Tienen su origen *(archḗ)* en los indiferentes acordes con la naturaleza *(tà katà fýsin).* Así, el asunto del *kathḗkon* se sigue de la doctrina de la preferencia de indiferentes, poniendo el énfasis en el resultado de la acción, que puede ser obtenido simplemente siguiendo normas; la recta intención no está implicada en ello. Un grupo particular de *kathḗkonta* son los *katórthōmata,* llamados también *teléia kathḗkonta,* o deberes perfectos. Por estos últimos se entiende acciones correctas llevadas a cabo por el sabio por un motivo recto; se orientan hacia los bienes *(agathá,* lo que en la Estoa equivalente a las virtudes); cf. «Introducción: elementos de moral estoica». En cuanto al «deber común» *(méson,* reconstruido por Winterbottom), véase el desarrollo de Cicerón en III 14-15, donde se le da el sentido de 'accesible no solo al sabio, sino a cualquier ser humano'.

[28] A partir de Unger todo este párrafo ha resultado sospechoso a numerosos críticos, que han propuesto diversas supresiones, a veces de todo él; sin embargo, es mantenido por los más recientes editores y encuentra una buena defensa en DYCK 77-81.

[29] Se introduce aquí por vez primera la idea de lo útil *(utile*, correspondiente al griego *symphéron)*.

[30] La triple repetición de «parece» *(videtur)* no es un defecto de estilo sino deliberadamente buscada, pues el libro III se articula precisamente sobre la idea de que no cabe confrontación real, sino solo aparente, entre lo honorable y lo útil.

[31] Este planteamiento se encuentra ya en *De la partición oratoria* 66, fechable en torno al 46 a. C., obra que desarrolla los fundamentos de la retórica desde un punto de vista académico; es probable, por lo tanto, que la crítica a Panecio proceda de ese ámbito; cf. DYCK 82.

[32] A partir de este párrafo Cicerón comienza a desarrollar el concepto estoico de *oikeíōsis,* que se refiere al proceso por el que uno reconoce algo como perteneciente a sí mismo; a partir del instinto más elemental, la doctrina estoica busca demostrar que en los humanos la búsqueda de la virtud forma parte de esta misma *oikeíōsis;* cf. B. INWOOD y P. DONINI, «Stoic Ethics», en K. ALGRA, J. BARNES, J. MANSFELD y M. SCHOFIELD (eds.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy,* Cambridge, 1999, 675-738, 677-679.

[33] La argumentación desarrollada en I 11-12 sigue el proceso de ARISTÓTELES, *Política* 1253a9 ss.

[34] Sobre el interés de la razón humana por lo no evidente puede leerse un desarrollo muy bello en *Cuestiones académicas* II 127.

[35] Cicerón establece una correspondencia entre los tres aspectos de la hermosura física (belleza, encanto y proporción) con otros tantos del ámbito espiritual (belleza, armonía y orden), repitiendo el primero de ellos, *pulchritudo*; podría desdoblarse, por lo tanto, en guapura y gracia.

[36] Aquí aparece por primera vez una referencia a la cuarta de las virtudes capitales, la templanza.

[37] Explicitar la relación entre *tò kalón* (bello) y *tò epainetón* (laudable) era pertinente en el original de Panecio, pero resultaba evidente en latín a partir del término *honestum*; cf. nota a I 5. Sin embargo, el empeño de Cicerón en esta obra, especialmente visible en el libro III, es desvincular lo *honestum* del *honos*, 'el honor'.

[38] Se trata de una adaptación de PLATÓN, *Fedro* 250d; el propio Cicerón había incluido una traducción más exacta del fragmento en *Del supremo bien y del supremo mal* II 52. Se ha discutido mucho si «de sabiduría» *(sapientiae)* es aceptable, pues parece inadecuado por el lugar, el sentido y el ritmo: *sui* («de sí») defendido por algunos editores, es una buena alternativa.

[39] Cicerón gusta de referirse a las virtudes como «partes de lo *honestum*», y de hecho a continuación describe someramente las cuatro virtudes cardinales, objeto de la obra.

[40] En la Estoa antigua Aristón defendía la existencia de una sola virtud (la salud del espíritu) con varias manifestaciones: frente a él Crisipo propuso la multiplicidad de virtudes, aunque manteniendo su inseparabilidad, en línea con ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* 1144b30 ss.; este último punto de vista es el aquí asumido por Cicerón; cf. DYCK 101.

[41] Aquí se usa *prudentia* en su sentido más teorético, relacionado con el griego *phrónesis*; en I 143 y III 71 se usará con sentido más práctico.

[42] El término latino *necessitates* es usado aquí con el valor de 'circunstancias externas impuestas por alguna situación', tal como se expone más extensamente en I 115.

[43] Comienza el desarrollo de la primera virtud, *veri cognitio*, descrita ya en I 13 y 18 como especialmente propia de la naturaleza humana. A pesar de esta declaración, su tratamiento es tan breve (solo dos capítulos) que evidencia un deliberado interés de Cicerón por centrarse en otras cuestiones: como ya había tratado sobre la psicología y epistemología estoicas en *Del supremo bien y del supremo mal* y en *Cuestiones académicas*, debe de haber abreviado notablemente la sección equivalente de Panecio.

[44] Esta descripción del primer vicio es muy acorde con su escepticismo académico, que acusaba de excesivo dogmatismo a otras escuelas; la del segundo es característica del espíritu romano, e incluso Cicerón declara que su dedicación a obras filosóficas obedece a su exclusión de la vida pública.

[45] Gayo Sulpicio Galo *(cos.* 166 a. C.) destacó por su dominio de la cultura griega y especialmente de la astronomía; este se reveló muy útil cuando predijo un eclipse de Luna antes de la batalla de Pidna (168 a. C.); también escribió un tratado sobre la materia; cf. *RE* 4A1, 809 (66); NP 13, 934 (I 14); *MRR* 1, 437.

[46] Tío de Pompeyo el Grande, Cicerón ya había señalado su habilidad en geometría, derecho civil y filosofía estoica en *Bruto* 175; cf. *RE* 21, 2059-2060 (18).

[47] Cicerón, posiblemente como Panecio, no tiene nombre para esta virtud, que va más allá de la justicia en el sentido de la Estoa antigua y que se origina en la tendencia social del hombre; a continuación la va a dividir en justicia *(iustitia,* en griego *dikaiosýne)* y beneficencia *(beneficentia,* en griego *eleutheriótēs)*.

[48] «Varón bueno» será aquí la traducción habitual de *vir bonus,* expresión acuñada en la tradición romana y que Cicerón usa como equivalente a «hombre justo» (cf. II 33) y que a su vez intenta recoger el *kalòs kagathós* de la tradición griega. Encierra matices morales, pero también legales y políticos ('las personas dignas de crédito en el ámbito público').

[49] 'Virtud de hacer bien', *DRAE, s. u*.

[50] El aspecto negativo de no hacer daño a nadie se expone en I 21 y el positivo de cooperar en sociedad en I 22.

[51] Esta afirmación podría llamar a equívoco sacada de contexto; si se continúa la lectura, se comprueba que intenta exponer cómo se ha llegado al orden de cosas entonces vigente y por qué es válido; cf. M. WACHT, «Privateigentum bei Cicero und Ambrosius», *JbAC* 25 (1982) 28-64. La postura de la Estoa en esta cuestión fue cambiando de Zenón y Crisipo hasta Panecio.

[52] Aprovecha Cicerón el ejemplo para mencionar dos localidades queridas: su ciudad natal en territorio de los Volscos y su finca favorita, lugar de retiro donde escribió parte de su obra filosófica.

[53] [PLATÓN], *Cartas* IX 358 (a Arquitas).

[54] Esta doctrina estoica fue puesta por Cicerón en boca del gaditano Quinto Lucilio Balbo en *Sobre la naturaleza de los dioses* II 154-163.

[55] Se expone más ampliamente en II 11-16.

[56] *Fides* es un concepto fundamental del sistema de valores romano, mucho más que el griego *pístis*, al que a veces traduce; este último hace referencia a la confianza entre iguales, mientras que el término latino se extiende al crédito y la credibilidad en sentido mucho más amplio; en Roma la *fides* es el fundamento de la vida social y hace posible la *iustitia*. La traducción por «lealtad» no alcanza, evidentemente, tal amplitud de sentido.

[57] La etimología era del gusto de los estoicos, que no creían en la arbitrariedad del signo lingüístico, pero también Cicerón mostraba a veces su interés por ella en sus escritos, como en este caso. Aunque aquí se expone con cierta reticencia, tal como en *Cartas a los familiares* XVI 10, 2 había expresado: que *fides* ('lealtad') procedía de la combinación de *fit* ('se hace') y *dictum* ('lo dicho').

[58] Padres y patria son los destinatarios principales de los deberes; cf. II 58.

[59] Marco Licinio Craso *(cos.* 70, 55), partidario de Sila en la Guerra Civil con Mario, aplastó la revuelta de esclavos liderada por Espartaco. Fue miembro del primer triunvirato y murió en Siria en el 54 a. C. durante una acción militar contra los partos. Tanto Cicerón como Salustio se refieren a su codicia, y el primero, comentando esta misma frase, le había dirigido ya una dura invectiva en *Las paradojas de los estoicos* 45; cf. *RE* 13, 295-331 (68); *NP* 7, 524-525 (I 11); *MRR* 2, 126.

[60] En cuanto al debate, todavía no solventado, sobre el sentido de la frase atribuida a Craso, cf. DYCK 118-120.

[61] Quinto Ennio (239-169 a. C.) fue el primer poeta épico romano, autor de unos *Anales* en doce libros que constituían en época de Cicerón un pilar de la educación de los jóvenes; también escribió obras dramáticas: de una de ellas, quizá *Tiestes*, procede el fragmento citado (Jocelyn 320), cf. *RE* 5, 2586-2628 (3); *NP* 4, 984-990 (1).

[62] Este es el primero de los ataques explícitos contra César; opina DYCK 121 que entre la violación de leyes divinas está la dedicación de una estatua a César en el templo de Quirino en el 45 a. C.; y de las humanas,

su desafío al Senado al cruzar el Rubicón en el 49 a. C.

63 Esta doctrina estaba ya netamente formulada en PLATÓN, *Las leyes* 866e ss. y ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* 1106a2-3, y adquiriría posteriormente consistencia legal.

64 Se refiere al deber de evitar el agravio de terceros.

65 PLATÓN satiriza contra los filósofos en *Teeteto* 173d ss.; Cicerón retoma este asunto en I 69.

66 «Lo primero» y «lo segundo» se refiere a los dos aspectos enumerados en I 20. En este punto hemos secluido *iustitiae genus*, siguiendo a Pearce y otros editores frente a Winterbottom.

67 PLATÓN trata la cuestión sobre todo en *La república* 347c-d, pero también en 485b-487a, 520c-521b, 540de, 1347b, 519c-520e y 539e-540b.

68 La doctrina de que el acto virtuoso requiere que se haga por sí mismo y no por otra cosa está ya en ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* 1105a17.

69 El segundo grupo criticado es doble: quienes no participan en la vida pública por los intereses particulares (ya censurados por él mismo en *Cartas a Ático* I 19, 6 y I 20, 3) y los misántropos (reiteradamente satirizados en la literatura griega y latina).

70 La referencia es al famoso pasaje en TERENCIO, *Heautontimorumenos* 77, aunque se ha debatido si en este caso Cicerón toma el texto de Panecio y, por lo tanto, la referencia original sería a Menandro. La querencia de Cicerón hacia algunos personajes terencianos, como este Cremes, es estudiada en A. LÓPEZ y A. POCIÑA, *Comedia romana*, Madrid, 2007, 230.

71 Este precepto no parece remitir a la fuente griega, sino a la tradición romana, y se recoge en varias cartas de Plinio.

72 Hay bastante acuerdo en suprimir tras estas palabras *etiamne furioso* por considerarlas una glosa; cf. la argumentación en DYCK 127-128. Toda esta cuestión, incluyendo el ejemplo de Teseo, se plantea con mayor detenimiento en III 92-95.

73 En EURÍPIDES, *Hipólito* no es el tercer deseo, sino el primero; pero otras fuentes corroboran este orden, que quizá pudo ser más antiguo y que es también el seguido en SÉNECA, *Fedra* 949.

74 El orden de los dos fundamentos de la justicia expresados en I 31 no es aleatorio: no hacer daño a nadie (ni a uno mismo) está por delante de beneficiar a los demás.

75 En III 58-61 se trata más ampliamente del dolo y se presentan ejemplos de actuación de pretores mediante fórmulas y del Senado mediante leyes. El *praetor urbanus* era una magistratura anual elegida por los *comitia centuriata* y asumía importantes funciones judiciales y administrativas en Roma: su actuación mediante edictos atendía a litigios de contenido patrimonial (véase la nota a «las fórmulas» en III 60), cf. *CDCC* 717; TORRENT 966-977, *s. u.* «praetor urbanus».

76 El pasaje parece estar corrompido en cierta medida, pues *callida* y *malitiosa* no requieren una adversativa entre sí, y de hecho aparecen asociadas en III 57.

77 *Summum ius summa iniuria*, adagio presente ya en Terencio y que ha llegado hasta nosotros. Las ocasiones en que Cicerón hace uso de él se recopilan en H. KORNHARDT, «*Summum ius*», *Hermes* 81 (1953) 77-85.

78 Alude a Cleómenes I, rey de Esparta *(ca.* 519-488 a. C.), cuya acción es descrita en PLUTARCO, *Obras morales* 223a-b; cf. *RE* 11, 695-702 (3); *NP* 3, 432-433.

79 Quinto Fabio Labeón *(cos.* 183), del que no hay muchos más datos; cf. *RE* 6, 1773-1775 (91); *MRR* 1, 378; *FS* 1588. La única fuente alternativa para esta anécdota (VALERIO MÁXIMO, VII 4, 3) posiblemente depende de esta.

80 La actual Nápoles.

81 La disparidad de métodos entre humanos y animales para zanjar diferencias es un tópico desde HESÍODO, *Trabajos y días* 277 ss. y se enriquece con el planteamiento de Panecio de primar la importancia del uso de la razón, como en todo su sistema ético.

[82] Túsculo, que era un *municipium*, recibió la ciudadanía romana en fecha tan temprana como el 381 a. C.; diferente es el caso de los restantes elementos de esta lista, pues los ecuos la recibieron *ca*. 304 a. C., los volscos, *ca.* 338-329, los samnitas, *ca.* 290, y los hérnicos, en el 306.

[83] Cartago fue asolada en el 146 a. C., y Numancia, en el 133 a. C.

[84] Corinto fue destruida por Mumio en el 146 a. C. sin que pareciera aplicable la única justificación aducida por Cicerón para un acto así, la de comportamiento inhumano en la guerra; resulta débil, por lo tanto, su intento de justificación.

[85] Al comienzo de la Guerra Civil Cicerón permaneció fiel al partido senatorial (49 a. C.), pero hizo notables esfuerzos para mediar entre César y Pompeyo en busca de entendimiento, prefiriendo «hasta la paz más injusta antes que la guerra más justa» *(Cartas a los familiares* VI 6, 5).

[86] La tradición romana, que Cicerón pide ampliar, postulaba que la *imperatorum fides* era aplicable a quienes se hubieran rendido antes del uso del ariete; se describe en varias ocasiones, como en LIVIO, XXX 42, 17 y XXXVII 45, 8, y CÉSAR, *La guerra de las Galias* II 32, 1.

[87] El patronazgo incluía la salvaguarda de los derechos de los súbditos y correspondía al general que había aceptado la rendición; y de él se transmitía a sus descendientes, de modo que, por ejemplo, los Escipiones eran patronos de la provincia de África, y los Marcelos, de Sicilia; cf. *NP* 10, 625-627, *s. u.* «patronus».

[88] El *ius fetiale*, que había caído en desuso, al parecer, tras el 171 a. C., era aplicado por un colegio de sacerdotes originado durante la monarquía, los feciales, que dictaminaban en cuestiones de guerra y paz. A modo de ultimátum, sus representantes visitaban la ciudad enemiga reclamando satisfacción solemne; si esta no se producía, la guerra se declaraba mediante otra acción del fecial llamado *pater patratus*; a estos sacerdotes correspondían acciones rituales y también legales, con capacidad de negociación con sus iguales de otras comunidades.

[89] En realidad, las tres condiciones son necesarias para la justicia de la guerra, y así lo escribe el propio Cicerón en otros pasajes, como en *La república* III 35 y II 31.

[90] Marco Porcio Catón Liciniano (m. *ca.* 152 a. C.) era el hijo mayor de Marco Porcio Catón el Censor, cf. *RE* 22, 167-168 (14); *NP* 11, 634 (I 9); sobre este último, cf. I 79.

[91] Son muchos los motivos argumentales, de estilo y gramaticales (estos últimos reflejados en la traducción) que han llevado, con bastante unanimidad de los críticos, a juzgar este pasaje como espurio, a pesar de figurar en todos los manuscritos; menos acuerdo hay, en cambio, en cuanto a la última frase del párrafo, cf. DYCK 143-144. Parece referirse a Marco Popilio Lenas *(cos.* 173 a. C.), que conquistó Liguria con gran violencia; no hay otra fuente que informe sobre el servicio del joven Catón a sus órdenes; cf. *RE* 22, 61-62: *NP* 11, 611 (I 7); (24); *MRR* 1, 407.

[92] No se conserva esa carta. El servicio militar del joven Catón es mencionado en VALERIO MÁXIMO, III 2, 16 y JUSTINO, XXXIII 2, 1. El cónsul al frente de la guerra contra el rey Perseo de Macedonia en el 168 a. C. era Lucio Emilio Paulo.

[93] Las palabras latinas son, respectivamente, *hostis* (cuyo valor desarrolla Cicerón a continuación) y *perduellio* (para referirse al miembro de una ciudad o Estado con la que se está en guerra).

[94] La Ley de las Doce Tablas, elaborada en el 451-450 a. C., se sitúa en los cimientos del Derecho Romano y del *mos maiorum* y desde el punto de vista lingüístico manifiesta muchos arcaísmos; la apelación de Cicerón a ella evidencia su empeño en acercar a sus lectores latinos un material filosófico originariamente griego. En VARRÓN, *Lengua latina* V 3 este anticuario contemporáneo de Cicerón recoge también este cambio de palabras; quizá Cicerón, destinatario de la obra, ha tomado de esta obra la información.

[95] Si la remisión interna de Cicerón es a I 36, no existe la cuestión de las justas causas de la guerra, sino de las condiciones, según defiende L. LORETO, *Il bellum iustum e i suoi equivoci. Cicerone ed una componente della rappresentazione romana del Völkerrecht antico*, Nápoles, 2001; pero cabe que esté refiriéndose a I 35 (objeto). Cicerón expone a continuación la diferencia entre la guerra emprendida para obtener gloria y dominio frente a la que atiende a la supervivencia del Estado.

[96] Es decir, las duras campañas en la península Ibérica contra celtíberos (195-133 a. C.) y, en el límite

norte de Italia, contra los cimbros (113-101 a. C.), por la supervivencia. Los casos siguientes de guerras por gloria y dominio son, en orden cronológico, los de latinos y sabinos (siglos VI-IV a. C.), samnitas (343-290 a. C.), Pirro de Epiro (280-275 a. C.) y las tres contra Cartago (264-241, 218-202 y 149-146 a. C.).

97 Se supone que la juntura *Poeni foedifragi*, con su estructura dactílica y la configuración del adjetivo, procede de una obra épica, posiblemente de los *Anales* de Ennio. Sobre Aníbal, citado a continuación, cf. I 40.

98 Son versos de Ennio, procedentes del libro VI de sus *Annales* (ENNIO, *Anales* VI 194-201) y reproducen las palabras del rey Pirro ante la embajada enviada para el rescate de prisioneros tras la derrota romana en Heraclea en el 280 a. C. El rey Pirro es estirpe de los Eácidas porque se proclamaba descendiente de Aquiles, nieto, a su vez, de Éaco; cf. I 97.

99 El caso de Marco Atilio Régulo *(cos.* 267 y 256), posiblemente legendario, se analiza detalladamente en III 99-112.

100 Aníbal Barca (247-183 a. C.), el genial general cartaginés que llegaría a ser paradigma del enemigo de Roma, comandaba las tropas cartagineses en la batalla de Cannas (2 de agosto del 216 a. C.), que concluyó con la aplastante derrota y masacre de las fuerzas romanas, incluyendo la captura de un cónsul y de ochenta senadores.

101 En III 113-115 se desarrolla de nuevo este ejemplo. Debido a su ausencia en una rama de la tradición, todo el párrafo 40 ha sido discutido por los editores recientes, que lo han considerado espurio, entero o en parte (Atzer[4], Fedeli), o erróneamente situado (Atzer[1], Winterbottom), o genuino (Testard), cf. su defensa en DYCK 150-152.

102 Literalmente, «los dejaron entre los erarios». Estos eran los ciudadanos de clase más baja, sin filiación de tribu y privados de determinados derechos inherentes a ella; el nombre se relaciona con sus obligaciones fiscales; cf. TORRENT 91, *s. u.* «aerarii».

103 Se vuelve sobre la actuación de Gayo Fabricio en III 86.

104 Igual que había hecho en *La república* I 34-37, la cuestión de la justicia con los esclavos sigue a la de la justicia en la guerra; la breve formulación presupone la doctrina estoica de que no hay esclavos por naturaleza, sino solo por fortuna: según SÉNECA, *Los beneficios* III 22, Crisipo calificaba los esclavos como «asalariados permanentes».

105 Tras el párrafo sobre los esclavos se retoma el asunto del dolo y la violencia, aunque ahora sin referencia a la guerra. Por otra parte, la zorra y el león despiertan fácilmente el recuerdo del género fabulístico.

106 Nueva referencia al primer fundamento de los dos expuestos en I 31. La doctrina estoica sobre la beneficencia es largamente expuesta en SÉNECA, *Los beneficios*.

107 Alude una vez más al principio *cuique suum*, que debe aplicarse más allá de la propia justicia.

108 Cicerón repite muchas veces esta idea a lo largo de la obra, con especial insistencia en el libro III: no se puede hacer un mal a uno para beneficiar a otro; reaparece inmediatamente en I 44.

109 Cicerón condena enérgicamente (y lo hará de nuevo en II 27 y 83) las duras expropiaciones por proscripción efectuadas por Sila y César contra sus enemigos en las respectivas guerras civiles, y lo hace también en las contemporáneas *Filípicas* (II 108 y V 17). Lucio Cornelio Sila Félix (138-78 a. C., *cos.* 88, 80) es el importante político y militar partidario de los *optimates* que se enfrentó a Mario y desencadenó la primera Guerra Civil (83-82 a. C.); cf. *RE* 4, 1522-1566 (392); *NP* 3, 825-829 (I 90); *MRR* 2, 44; *FS* 1390.

110 Y, por lo tanto, al ámbito del dolo malo, cuestión que se desarrollará ampliamente a partir de III 92.

111 La conducta del destinatario del beneficio se trata en I 46; su inclinación hacia nosotros, en I 47; el grado de asociación y comunidad de vida, en I 50-58; y los favores anteriormente prestados, en I 48-49.

112 La Estoa antigua centraba su atención en el sabio, frente a la cual es evidente el realismo adoptado por Panecio, atento al hombre ordinario. Se retoma esta cuestión en III 13-16.

113 Es una cita muy usada por Cicerón, tomada de HESÍODO, *Trabajos y días* 349-350.

114 *Beneficium* se traduce a partir de aquí por «atención» en su acepción de 'cortesía, urbanidad, demostración de respeto u obsequio' (*DRAE, s. u.* 2).

115 Esta frase es considerada habitualmente como un lugar corrupto, que merece una cruz en numerosas ediciones, sin que haya una propuesta de corrección convincente; de hecho, el sentido, aunque relativamente comprensible, es insatisfactorio.

116 El doblete de términos *(ratio* y *oratio)* sirve para trasladar el griego *lógos*.

117 A esto se debía también el que Crisipo afirmara que no puede existir justicia entre bestias y hombres, expuesto por el mismo Cicerón en *Del supremo bien y del supremo mal* III 67.

118 Para ARISTÓTELES *(Ética a Nicómaco* 1159b31) era ya un proverbio; lo transmite en primer lugar PLATÓN *(Fedro* 279c6 y *Las leyes* 1168b7), si bien DIÓGENES LAERCIO (VIII 10) lo atribuye a Pitágoras.

119 Los versos siguientes pertenecen a una tragedia de Ennio no identificada (313-315 Jocelyn).

120 Las referencias al agua y al fuego suscitan el recuerdo de la *aquae et ignis interdictio*, pena judicial severa que implicaba el extrañamiento social y hacía inevitable el exilio.

121 Otra gradación de los tipos de comunidad, relacionada con la beneficencia, se lee en *Lelio o de la amistad* 19.

122 Claro está que Cicerón tiene en mente el concepto de ciudad-estado, no el mero paisanaje; en *La república* I 41 la *civitas* (diferente tanto de *urbs* como de *res publica)* se define como *constitutio populi*, más en términos de comunidad de leyes y tribunales que de naturaleza e intereses.

123 Tras la gradación de mayor a menor, el tratamiento que sigue, ya presente en ARISTÓTELES, *Política* 1252a y en otros autores, parte del matrimonio, caracterizado como base de la sociedad.

124 Se refiere a monumentos, tradiciones y tumbas familiares, no cívicos.

125 Esta frase y la siguiente son muy dudosas y han suscitado numerosos intentos de corrección por parte de los filólogos.

126 La atribución a Pitágoras y a los pitagóricos de esta máxima (OTTO 25-26) es razonable en cuanto que expresa el paso de la multiplicidad a la unidad. Su uso ha llegado hasta el gran sello de los Estados Unidos de América.

127 En muchos autores y en otras obras de Cicerón se reitera la idea de la bondad de morir por la patria en caso de necesidad, formulada poéticamente en HORACIO, *Odas* III 2, 13 en el famoso *dulce et decorum est pro patria mori*.

128 Es una severa crítica contra César y particularmente contra Marco Antonio y sus partidarios que, tras la muerte de César, continuaron desarrollando el mismo programa político. Las *Filípicas*, posteriores a esta obra, contienen esta misma crítica a Marco Antonio en tono muy duro e incluso panfletario.

129 La enumeración es curiosamente correlativa con la presente en LUCILIO 1337-1338, que difícilmente puede atribuirse a influencia de Panecio; en cualquier caso, el concepto está firmemente asentado en el sistema de valores romano.

130 Esta idea es un eco evidente de HESÍODO, *Trabajos y días* 342-345.

131 Cicerón considera una atención el prestar ayuda en los tribunales y como tal lo desarrolla en II 66-68. Resulta llamativo que no haya aquí referencia ninguna a las relaciones de tutela, clientela y hospitalidad *(tutela*, *clientela*, *hospitium)*, tan características de la estructura social romana; quizá esto se debe a que Cicerón sigue estrechamente a su fuente griega.

132 Desde la edición de Facciolati las palabras entre corchetes son generalmente consideradas una interpolación ajena al autor.

133 Porque las normas no se aplican rígidamente, sino que se adaptan a las circunstancias, y no aportan las disposiciones necesarias para el acto virtuoso; cf. DYCK 182.

134 Este septenario trocaico de origen desconocido ha sido asignado tentativamente a la perdida tragedia *Meleagro* de ACCIO *(Trag*. 224).

135 Según FESTO, pág. 329, quien bebiera de la fuente Salmacis, cerca de Halicarnaso, perdería su virilidad y caería en la lujuria. Sigue explicando que la angosta configuración de la cueva favorecía a los

violadores; quizá su uso por Cicerón debe entenderse en este sentido de 'ganancia fácil e inmoral' o, simplemente, en el de 'afeminamiento', como el ejemplo previo.

136 Estas famosas batallas eran lugares comunes de los discursos patrióticos griegos: Maratón y Salamina (490 y 480 a. C. respectivamente) en Atenas; Termópilas (480 a. C.) en Esparta; Leuctra (371 a. C.) en Tebas; Platea (479 a. C.) tenía un carácter más panhelénico.

137 Horacio Cocles detuvo en el 508 a. C. el ataque de los etruscos, liderados por Porsena, interponiéndose en solitario sobre el puente que daba acceso a Roma y dando orden de que se cortara detrás de él; cf. *RE* 8, 2331-2336 (9); *NP* 6, 485 (4). Los Decios Mures, padre e hijo, destacaron en las guerras por la hegemonía de Italia a caballo entre los siglos IV y III a. C. y se convirtieron en paradigma de patriotismo; cf. *RE* 4, 2279-2284 (15 y 16); *MRR* 1, 177 y 135. Los Escipiones son Gneo Cornelio Escipión Calvo *(cos.* 222 a. C.) y Publio Cornelio Escipión *(cos.* 218 a. C.), ambos muertos en breve plazo en combate contra los cartagineses en la península Ibérica; cf. respectivamente *RE* 4, 1491-1492 (345) y 1434-1437 (330); NP 823 (I 77) y 819 (I 67); *MRR* 1, 232 y 237. Marco Claudio Marcelo, cinco veces cónsul, se distinguió en la lucha contra los ínsubres y, tras la batalla de Cannas, consiguió mantener Nola dentro del ámbito romano y posteriormente (211) conquistó Siracusa; cf. *RE* 3, 2738-2755 (220); *MRR* 1, 232; *FS* 1206. Todos ellos murieron en combate.

138 Justicia y beneficencia han de estar presentes en quien quiera ser magnánimo, como corresponde a la doctrina de la intercomunicación de virtudes expuesta en I 15.

139 No está atestiguada en ninguna otra parte esta definición, que Cicerón bien pudiera haber tomado directamente de Panecio.

140 En el «salvajismo» y «falta de justicia» podría encerrarse otra alusión a la actividad de Julio César o de Marco Antonio.

141 Cicerón combina dos textos platónicos, *Menexeno* 246e y *Laques* 197b.

142 Ejemplos de esto pueden leerse en I 108-109.

143 PLATÓN, *Laques* 182e.

144 Nuevamente el pensamiento se dirige a César, pero en la vida de Cicerón se cruzaron otros personajes también caracterizados por este afán de no tener igual, como Catilina y Pompeyo.

145 Cicerón se pone a sí mismo como ejemplo de esto en una carta a Catón; cf. *Cartas a los familiares* XV 4, 13.

146 En ESQUILO, *Los siete contra Tebas* 592 se aplican estas palabras a Anfiarao, que no llevaba divisa en su escudo; esta frase sirve de introducción a la siguiente, donde se señala que el magnánimo no tiene en cuenta la opinión pública, en línea con ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* 1124a4.

147 Cicerón había publicado poco antes un tratado *Sobre la gloria*, hoy perdido, en el que distinguía entre la verdadera y la falsa gloria.

148 El desprecio de los bienes externos es una actitud específicamente estoica, y se vuelve a tratar de ella en II 38; la felicidad, de hecho, se alcanzaba en la doctrina estoica mediante la independencia respecto a las circunstancias externas *(apátheia)*, al reconocer la virtud como el único verdadero bien.

149 A la importancia del *iudicium* en el desprecio de lo externo se había referido ya Cicerón en *Disputaciones Tusculanas* IV 51.

150 Avaricia y placer son dos ejemplos de las pasiones rechazadas en el capítulo anterior. Una lista amplia y sugerente puede leerse en *Del supremo bien y del supremo mal* I 59; cf. también I 69.

151 Este esquema de cinco pasiones no pertenece al estoicismo inicial, que contemplaba sendas pasiones relacionadas con una nocion falsa del bien y mal futuros (deseo y miedo), y sendas del bien y mal presentes (placer y tristeza); desde Panecio y Posidonio aparece como independiente la ira, a la que Séneca llegará a dedicar un tratado, *Sobre la ira.* Cf. DYCK 198-199.

152 En la doctrina estoica antigua se distinguían tres formas de vida preferibles *(proēgména),* la regia, la política y la dedicada al saber; a continuación Cicerón solo va a confrontar las dos últimas, relegando la regia, por su falta de interés, a una simple mención de pasada.

[153] Entre los estoicos, rehusaron la actividad política Zenón, Cleantes y Crisipo (cf. SÉNECA, *Diálogos* IX 1, 10), y los epicúreos eran generalmente opuestos a ella. En sentido inverso, Cicerón destaca que los Siete Sabios desarrollaron alguna actividad política; cf. *La república* I 12.

[154] Esta idea, atribuida a Crisipo, se recoge en *SVF* 3, 617.

[155] Las ventajas de una vida retirada y sin grandes necesidades son destacadas tanto por estoicos como por epicúreos y recibe una espléndida forma poética en HORACIO, *Odas* II 16, con el famoso *vivitur parvo bene*.

[156] Entre los primeros están los estoicos mencionados en nota 153; entre los segundos, el padre de Cicerón, que se veía obligado a pasar la mayor parte del tiempo entre sus libros por su precaria salud; cf. *Las leyes* II 3.

[157] Las palabras *maioraque efficiendi*, muy discutidas por los editores, parecen una interpolación; cf. DYCK 203-204.

[158] En I 136 se ejemplifica cómo estas pasiones pueden afectar a la actuación.

[159] La presencia de ejemplos griegos (comparando atenienses entre sí y espartanos entre sí) sugiere que este asunto está tomado de Panecio, pero sin duda es muy conforme al talante de Cicerón el avalorar las hazañas civiles en un ámbito donde la preponderancia del espíritu militar era evidente.

[160] Temístocles *(ca.* 528-462 a. C.) fue un gran estadista ateniense. Durante su arcontado (493-492) alcanzó para Atenas la supremacía naval, y en el 480, siendo general y comandante de la flota, convenció a la Asamblea para evacuar la ciudad y organizar la defensa contra los persas en Salamina, junto con los espartanos. Esa gran victoria supuso su momento más exitoso, si bien la parte final de su vida incluyó el ostracismo y su paso al enemigo; cf. *RE* 5A2 1686-1697 (1); *NP* 14, 429-430. Solón *(ca.* 638-558 a. C.), poeta y también estadista ateniense, había sido arconte principal en el 594-593 a. C. y adoptado numerosas medidas transformadoras de gran calado (pero no la creación, sino la transformación del Areópago), hasta el punto de ser considerado el creador de la democracia ateniense; cf. *RE* 3A1, 946-978 (1); *NP* 13, 620-625. La primacía que Cicerón otorga a Solón se debe a la permanencia de su obra, frente al carácter único de la hazaña de Temístocles.

[161] El espartano Pausanias fue comandante de las fuerzas griegas combinadas que derrotaron a los persas en la batalla de Platea (479 a. C.) y dirigió la subsiguiente campaña de contraofensiva griega en el 478, llevando así el prestigio de Esparta a su punto más elevado; cf. *RE* 18, 2563-2578 (25); *NP* 10, 646-647 (1). Lisandro (m. 395 a. C.) fue un general espartano que dirigió la flota de Esparta en el Helesponto que derrotó a los atenienses en la batalla de Egospótamos (405 a. C.), lo que condujo a la capitulación final de Atenas y al predominio espartano en la Hélade; cf. *RE* 13, 2503-2505 (1); *NP* 8, 29-30.

[162] En Licurgo la leyenda se mezcla con la historia; situado por algunos autores en el siglo VIII y por otros en el VI a. C., se le atribuye buena parte de la constitución de Esparta; cf. *RE* 13, 2442-1445; *NP* 7, 932-933 (4).

[163] Al pasar a ejemplos romanos, establece de nuevo dos parangones, uno de su juventud y otro de su madurez. Marco Emilio Escauro *(ca.* 163-89 a. C., *cos.* 115), procedente de una familia empobrecida y admirado por Cicerón, ocupó tras su consulado la magistratura de censor en el 109 y fue el último en ejercer un gran poder político como *princeps senatus*; cf. *RE* 1, 584-588 (140); NP 1, 215 (I 37); *MRR* 1, 531; *FS* 527. Gayo Mario *(ca.* 157-86 a. C., seis veces cónsul), que era pariente de Cicerón, accedió a su primer consulado explotando el descontento del Senado (cf. III 79) y obtuvo el mando de la campaña contra Jugurta. Completó su prestigio militar con victorias en Hispania y en el norte de la península Itálica, frenando la invasión de los cimbros y teutones en el 102-101 a. C.; finalmente comandó parte de las tropas durante la Guerra Social en el 90 a. C.; cf. *RE* S6, 1363-1425 (14); *NP* 8, 362-366 (I 1); *MRR* 1, 550.

[164] Quinto Lutacio Cátulo *(ca.* 120-61 a. C., *cos.* 78) fue un activo político, defensor firme, aunque moderado, de la aristocracia senatorial. Se opuso a los poderes especiales conferidos a Pompeyo en el 67 y el 66, sin éxito. Fue también un enérgico opositor a Julio César, con notable influencia por su habitual consistencia política; cf. *RE* 13, 2082-2094 (8); *NP* 7, 897-898 (4); *MRR* 2, 84. Sobre Pompeyo, cf. II 20.

[165] La tercera pareja es ajena a la experiencia personal de Cicerón y se centra en sucesos de un mismo

año: Publio Cornelio Escipión Emiliano Africano (o Escipión el Joven, 185-129 a. C.), adoptado en la familia del gran Africano, se distinguió inicialmente en la Tercera Guerra Púnica y, sobre todo, en la destrucción de Numancia en el 133 a. C.; cf. *RE* 4, 1439-1462 (335); *NP* 3, 819-821; *MRR* 1, 463; *FS* 1373. A la vez, en Roma, Publio Cornelio Escipión Nasica Serapión (183-132 a. C., *cos.* 138) se opuso a la reelección del reformista Tiberio Graco (cf. II 43) como tribuno; ante la inoperancia del cónsul, Nasica reunió un grupo de senadores que asesinó a Graco. Sobre Nasica, cf. *RE* 4, 1501-1504 (354); *NP* 3, 824 (I 84); *MRR* 1, 499; *FS* 1380.

166 El verso pertenece al perdido poema de Cicerón *Sobre su consulado* (E. COURTNEY, *The Fragmentary Latin Poets*, Oxford, 2003 [=1993] fr. 12), y en su discurso *Contra Pisón* 72-75 ya se había defendido de los ataques que a causa de este verso le había dirigido Lucio Calpurnio Pisón Cesonino. Meses después de escribir estas palabras, Marco Antonio ridiculizó el verso en un discurso pronunciado el 19 de septiembre y publicado inmediatamente después; cf. *Filípicas* II 20; DYCK 209.

167 Alude a la eliminación de la conjura de Catilina durante su consulado (vistiendo la *toga*, por lo tanto) en el 63 a. C., acción que consideraba superior en mérito a las hazañas bélicas de Pompeyo.

168 Es decir, el *triumphus*, máximo honor militar concedido por el Senado a los generales que hubieran obtenido una resonante victoria, consistente en un desfile con sus soldados, botín, prisioneros y víctimas sacrificiales, desde fuera de las murallas hasta el templo de Júpiter en el Capitolio, cf. *CDCC* 909-911, *s. u.* «triumphus» y M. BEARD, *El triunfo romano: una historia de Roma a través de la celebración de sus victorias*, Barcelona, 2008. El mencionado de Pompeyo era en realidad el cuarto. Cicerón, aunque intentó conseguirlo por todos los medios tras su victoria en Cilicia en el 51 a. C., nunca lo obtuvo.

169 A Cicerón le agradó tanto este reconocimiento que lo reiteró en escritos privados *(Cartas a Ático* II 1, 6) y públicos *(Filípicas* II 12).

170 Es sabido que Marco Porcio Catón el Censor o el Viejo (234-149 a. C., *cos.* 196) acababa todos los discursos hasta su muerte con las palabras *delenda est Carthago* («hay que aniquilar Cartago»). Mereció el apodo de «el Censor» por el vigor con el que intentó reformar la moral durante su desempeño de ese cargo en el 184 a. C. Es el paradigma del defensor de los valores romanos tradicionales. Hombre de gran cultura, se conserva un tratado suyo *Sobre la agricultura*, cf. *RE* 22, 108-165 (9); *NP* 3, 20-23 (1); *MRR* 339; *FS* 2809.

171 La pareja «debatir… combatir» intenta reflejar la bella paronomasia *decernendi… decertandi* del original latino que refuerza la idea de la supremacía de la razón.

172 La anticipación como actitud del sabio es tratada también en *Disputaciones Tusculanas* III 29 y, con sabor posiblemente estoico, en VIRGILIO, *Eneida* VI 103-105.

173 Pasaje discutido, considerado por los estudiosos como espurio o descolocado; cf. DYCK 214-215; de hecho, interrumpe la secuencia del discurso.

174 Se debate ahora en qué medida un magnánimo debe ser partidario de la asunción de riesgos.

175 General espartano que en el 406 infligió varias derrotas a la flota ateniense de Conón en Mitilene, para finalmente ser vencido y morir ahogado en Arginusas; Cicerón específica más adelante que fue un «moderado descalabro» porque, a pesar de haber perdido setenta barcos, Esparta pudo recomponer su flota, mantener el apoyo persa y vencer al año siguiente a Atenas; cf. *RE* 10, 1641-1642 (1); *NP* 2, 969.

176 La idea está presente en JENOFONTE, *Helénicas* I 6, 32.

177 Se alude a la batalla de Leuctra (371 a. C.) en la que el rey Cleómbroto I de Esparta fue superado por el tebano Epaminondas (sobre este, cf. I 155); tras dos campañas insatisfactorias contra Tebas, se enfrentaba a una imperiosa necesidad de resultados. La derrota supuso la virtual desaparicion de la hegemonía espartana; cf. *RE*, 11, 1 677-678 (2); *NP*, 3, 430 (2).

178 Quinto Fabio Máximo Verrucoso, *Cunctator (ca.* 275-203 a. C., cinco veces cónsul), político y militar romano, dictador en dos ocasiones, que consiguió resistir a Aníbal dificultándole el acceso a los suministros y evitando el enfrentamiento a base de tácticas dilatorias; cf. *RE* 6, 1814-1830 (116); *NP* 5, 294-295 (I 30); *MRR* 1, 224; *FS* 1595. En esto se basa el elogio de Ennio, *Anales* 370-373.

179 Cabe entender entre estas líneas una cierta frustración de Cicerón al ver la falta de reacción de muchos senadores ante el auge de Marco Antonio.

180 Pasando de la actividad militar a la política, el punto de partida se establece en dos citas tomadas de la reflexión de PLATÓN sobre el Estado y las leyes ideales *(La república* 342a y *Las leyes* 715b, respectivamente). La imagen de la república como un cuerpo se desarrolla en III 22.

181 La *tutela* era una figura jurídica romana referente a la autoridad conferida para cuidar de la persona y bienes de quien no tenía completa capacidad civil, especialmente menores y mujeres.

182 El contraste es entre dos tipos de políticos, no entre dos partidos. Los *optimates* eran quienes favorecían los intereses de los *optimi* ('los mejores', la aristocracia) y defendían la autoridad del Senado para preservar el control de este sobre la política y los recursos. Por *populares* se entendía a quienes decían representar los intereses del pueblo como opuestos a los de la nobleza y el Senado, para lo cual insistían en la importancia de las asambleas y de la figura del tribuno de la plebe. Cicerón lo desarrolla en *En defensa de Sestio* 96-98.

183 Cicerón alude a las luchas entre oligarcas y demócratas de Atenas a finales del siglo v a. C., y en Roma, además de a la de Sila y Mario (88-81 a. C.), a la reciente Guerra Civil (49-46 a. C.). La descripción de deberes subsiguiente puede considerarse un elenco de lo que, a ojos de Cicerón, César no hizo.

184 PLATÓN, *La república* 488a-b. Cicerón, seguramente siguiendo a Panecio, usa la fuente platónica sin caer en la cuenta de su fuerza argumentativa en favor de la monarquía: no sin razón uno de los tiranos más famosos del siglo XX recibió el sobrenombre de «Gran Timonel». En cuanto a la segunda referencia, no se ha identificado un pasaje de Platón que la contenga.

185 Sobre Escipión Emiliano, cf. I 76. Quinto Cecilio Metelo Macedónico *(ca.* 190-115 a. C., *cos.* 143) desarrolló una brillante carrera militar (con triunfo en el 148) y una más discreta en el ámbito político; cf. *RE* 3, 1213-1216 (94); NP 2, 879 (I 27); *MRR* 1, 471; *FS* 983. En el 133 él y Escipión se enfrentaron por una propuesta del tribuno Tiberio Graco de distribuir tierras entre los ciudadanos empobrecidos, pues Metelo la apoyó y Emiliano se opuso. El ejemplo ya lo había usado en *Lelio o de la amistad* 77.

186 Aun tratándose de la actitud ante los *inimici* (adversarios dentro de la vida pública) y no de *hostes*, Cicerón procede a criticar la indulgencia de la doctrina peripatética para con la ira de quien quiere ser magnánimo. Aristóteles había incluido en la lista de magnánimos a los coléricos Áyax y Aquiles, pero la ira fue condenada como vicio por Panecio; cf. I 69.

187 «Benignidad» y «clemencia» se usan para verter, respectivamente, *placabilitas* y *clementia*; estos, a su vez, parecen remitir a los términos griegos *praótes* (en el primer caso) y *epieíkeia* o *philanthropía* (en el segundo); cf. DYCK 225-226.

188 *Altitudo animi* (como el griego *bathýtes)* se refiere a la capacidad de reprimir la ira y el resentimiento.

189 En CICERÓN, *Las leyes* II 37 se ejemplifica la *severitas maiorum* con la prohibición de las bacanales en el 186 a. C. Esta se impuso, efectivamente, con drásticas medidas de fuerza que incluyeron un tribunal creado para la ocasión y que condenó a muerte a miles de personas; cf. A. DYCK, *A Commentary on Cicero, De Legibus*, Ann Arbor (MI), 2004, 354-355.

190 Aristóteles describía la virtud como el término medio entre dos vicios opuestos y diferente de las pasiones: la valentía es, entonces, el término medio entre la cobardía y la temeridad, ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* 1107a-1108b; cabe, por lo tanto, una pasión útil que en ocasiones mueva a obrar moderadamente. Los estoicos, en cambio, consideran que el sabio debe estar libre de toda pasión, que es siempre negativa. Cicerón había tratado todo esto en un famoso pasaje de *Disputaciones Tusculanas* IV 43-44.

191 La proverbial imperturbabilidad de Sócrates había cuajado en anécdotas, como ya recoge Cicerón en *Disputaciones Tusculanas* III 23; Gayo Lelio, apodado «el Sabio» (n. 188 a. C., *cos.* 140), fue amigo de Escipión Emiliano, bajo cuyas órdenes sirvió en el asedio de Cartago en el 146 a. C. Luchó en Hispania contra Viriato y formó parte de la comisión que juzgó a los partidarios de Tiberio Graco. Su actitud ante la muerte de su amigo Escipión resulta ejemplar en *Lelio o de la amistad* 8; cf. *RE* 12, 404-410 (3); *NP* 7, 165-166 (I 2); *MRR* 1, 479; *FS* 2164.

192 Filipo II de Macedonia (359-336 a. C.) era habitualmente representado con carácter afable, mientras que su hijo Alejandro Magno (353-323 a. C.), a pesar de haber gozado de un preceptor de la talla de Aristóteles,

cometió auténticos crímenes llevado por su carácter violento.

193 Escipión Emiliano.

194 Poco antes Cicerón había expuesto magistralmente el tema del consejo amical y de la adulación en *Lelio o de la amistad* 89-104.

195 En esta última coda del tratamiento de la magnanimidad Cicerón recupera conceptos expuestos al hablar de la justicia y de la beneficencia, en línea con la idea estoica de la interconexión de las virtudes.

196 La conclusión *et vere hominum amice* suscita muchos problemas por los que los críticos la consideran un texto corrupto ya en el arquetipo; no obstante, puede reconstruirse aproximadamente el sentido de lo que falta a partir de textos paralelos; cf. DYCK 237-238.

197 Respectivamente, *verecundia*, *temperantia* y *modestia*.

198 Sin que exista un nombre genérico en latín, lo común a todas estas virtudes es la limitación y adecuación a la situación, por una parte, y su carácter social, por otra. *Decorum (tò prépon)* es un concepto fundamentalmente relacional, si bien Panecio engloba en él aspectos de la virtud tradicional de la *sofrosýne*.

199 El término latino es *decorum*.

200 Porque lo apropiado viene a ser la manifestación externa de todas las otras virtudes.

201 Seguramente aquí Cicerón intentaba trasladar el juego de significados de la fuente griega original, basada en los dos sentidos de *tò prépon* ('lo apropiado', como ya se ha visto, pero también 'lo que encandila', 'lo que capta la vista'); por eso intenta una figura etimológica *(decorum – quod decet)* que se aleja del original, y todavía sufre más al verterlo al español; cf. DYCK 242-243. El mismo juego aparece de nuevo en I 98.

202 Esta duplicidad de lo apropiado ha causado problemas a los estudiosos (cf. DYCK 245-248); quizá eleva a rango de definición lo presentado en I 94, cuando expuso primero la relación directa de lo honorable con lo apropiado y luego la de cada virtud. Es apropiado en general lo conforme con la naturaleza humana, mientras que en cada virtud es apropiado lo que se hace con la moderación reclamada por la naturaleza.

203 Sigue hablando del *decorum* (habitualmente traducido aquí como «lo apropiado»), pero en esta ocasión, a la vista del asunto, se ha usado el término castellano «decoro», cf. *DRAE, s. u.* 7: 'en literatura, conformidad entre el comportamiento de los personajes y sus respectivas condiciones sociales'.

204 Por ejemplo, Cicerón lo había expuesto en *El orador* 71-74, con referencia expresa a *tò prépon*.

205 En la mitología griega, Éaco, abuelo de Aquiles, por su justicia llegó a ser uno de los jueces del Inframundo; Minos es el legendario rey de Creta que también asumió esa función.

206 Ambas citas pertenecen a las perdidas tragedias de ACCIO, en concreto a su *Atreo*; cf. *trag*. 203-204 y 226. El rey mitológico Atreo mató a los hijos de su hermano Tiestes y los sirvió en un banquete en el que figuraba como invitado al padre de estos (por eso, al comer su carne inadvertidamente, se convierte en su tumba).

207 Esta última frase ejemplifica la duplicidad de lo apropiado expuesta en el capítulo precedente.

208 Hasta aquí ha expuesto qué es lo apropiado; a partir de ahora, cuáles son sus acciones propias y correctas.

209 Es decir, las tres partes anteriormente tratadas.

210 En la psicología estoica según la exposición de Panecio, se distinguían seis partes del alma, entre las cuales el *hegemonikón*, asentado en el corazón, era el que gobernaba los poderes *(dynámeis)* de *hormé* y *lógos*; cf. DYCK 260-261.

211 La aparente inconsecuencia de la frase, casi un anacoluto, está ya en el latín, lo que ha llevado a los estudiosos a proponer diversas modificaciones; la sospecha se agrava al comprobar que el final de la frase incluye la definición de deber en *Del supremo bien y del supremo mal* III 58. Sin embargo, el texto puede mantenerse si se acepta una redacción algo descuidada.

212 Cicerón acumula términos de la vida militar para pintar los impulsos sugerentemente como malos soldados, sobre todo habida cuenta del gusto de su hijo por el ejército: los impulsos sin control de la razón son

presa de las pasiones.

213 Ahora recurre a la imagen consagrada del caballo desbocado, presente ya en PLATÓN, *FEDRO* 247e.

214 La correlación entre los estados anímicos y la expresion corporal recibió un singular tratamiento poético en los *signa amoris* de los elegíacos romanos; cf. R. MORENO SOLDEVILA (ed.), *Diccionario de motivos amatorios en la literatura latina (siglos III a. C.-II d. C.)*, Huelva, 2011, 398-402, *s. u.* «síntomas del amor».

215 Panecio/Cicerón sigue la argumentación de ARISTÓTELES, *Política* 1333a16 ss.: el alma humana está dividida en dos partes, una dotada de razón y la otra capaz de obedecer a la razón; de este modo, la vida se divide en ocupación y descanso, y este último debe ser en razón de la primera. Sin embargo, Cicerón se centra más en la jocosidad que en el descanso.

216 Al uso apropiado del humor en la oratoria había dedicado Cicerón una larga digresión en *El orador* II 216-290.

217 Al lector actual puede parecer extraño ver a Plauto y a Aristófanes como ejemplos del humor fino, a la vista de sus chocarrerías y sal gorda; pero hay que tener en cuenta que estaban lejos de la extrema grosería de los mimos y de los fesceninos.

218 Con «los socráticos» se refiere a Platón, Jenofonte y Esquines (cf. *Bruto* 292), que recogen muchas intervenciones irónicas y jocosas de Sócrates. En cuanto a los perdidos apotegmas de Catón el Viejo (que no han de confundirse con los llamados *Disticha Catonis*, seis siglos posteriores), la obra posiblemente consistía en una recopilación de expresiones brillantes de otros: solo conservamos algunas alusiones, como la de *Sobre el orador* II 271.

219 El Campo de Marte era una planicie delimitada por el Tíber y las colinas del Capitolio, del Pincio y de Quirinal, fuera de la muralla de Servio. Además del primitivo uso agrícola, sirvió para entrenamiento militar y, posteriormente, para ejercicio físico en general, incluyendo equitación, juegos de pelota y pugilato, con la posibilidad de finalizar con un baño en el río; cf. Ovidio, *Arte de amar* III 383-385; cf. «Campus Martius», en *LtuR*, vol. 1, 220-224.

220 En esto se basaba lo apropiado en general, que se describió en I 96.

221 En III 119 menciona filósofos de esta línea.

222 Se trata esto en II 88.

223 A partir de aquí y hasta I 121 se desarrolla con más amplitud el símil de los papeles teatrales, ya anticipado en I 97. En total Cicerón habla de cuatro papeles: el común a todos los hombres por disponer de razón, el de la naturaleza de cada uno, el impuesto por las circunstancias y el que cada uno escoge. Una interesante discusión de este pasaje puede leerse en G. REYDAMS-SCHILS, *The Roman Stoics. Self, Responsibility, and Affection*, Chicago, 2005, 27-29.

224 Cf. I 96.

225 Ejemplificar esos contrastes va a ser el objeto del siguiente capítulo.

226 Lucio Licinio Craso (140-91 a. C., *cos.* 95), importante político de la infancia de Cicerón, es una de las voces en *Sobre el orador;* este rasgo suyo ya había sido señadado en *Bruto* 143; cf. *RE* 13, 252-267 (55); *NP* 7, 523-524 (I 10); *MRR* 2, 10; *FS* 2232. En *Bruto* 173 se alaba a Lucio Marcio Filipo *(cos.* 91 a. C.), y se encuentran ejemplos de sus humoradas en *Sobre el orador* II 245 y 249; cf. *RE* 14, 1562-1568 (75); *NP* 8, 311-312 (I 13); *MRR* 2, 19; *FS* 12381. Gayo Julio César Estrabón Vopisco *(cur. aed.* 90 a. C.) fue otro orador notable que también obtiene voz en *Sobre el orador*; cf. *RE* 10, 428-431 (135); *NP* 6, 1055 (I 11); *MRR* 2, 9; *FS* 2013.

227 Sobre Marco Emilio Escauro, cf. I 76. Marco Livio Druso *(cos.* 112 a. C.) actuó contra las reformas de Tiberio Graco y murió en 109 mientra compartía la censura con Escauro; ya en *Bruto* 109 se le caracterizaba por su gravedad; cf. *RE* 13, 856-859 (17); *NP* 7, 742-743 (I 6); *MRR* 1, 538; *FS* 2271.

228 Sobre la amistad de Gayo Lelio y Escipión, cf. I 90.

229 Los tres ejemplos griegos se habían convertido en proverbiales, si bien la caracterización de Pitágoras es tardía, relacionada con el tono cuasi-religioso de su escuela. Sobre la severidad de Pericles da ejemplos

PLUTARCO, *Vida de Pericles* V 1; sobre él en general, cf. II 16.

230 Aníbal y Fabio Máximo, cf. I 84.

231 Sobre Temístocles, cf. I 75; era famosa la treta que usó para confundir a los persas antes de Salamina. Jasón, tirano de Feras entre *ca.* 385 a. C. y su muerte en el 370, consiguió mediante astucia coaligar los estados de Tesalia y convertirlos en una potencia; cf. *RE* 9, 771-777; *NP* 6, 685-686 (2).

232 PLUTARCO, *Vida de Solón* I 8 cuenta que, al estar prohibido por ley proponer la recuperación de Salamina, entregada a Mégara, Solón fingió enajenación, se plantó en el ágora y cantó un poema en que lo proponía.

233 La falta de escrúpulos de Sila y Craso es estigmatizada de nuevo en II 27 y III 73-75 respectivamente.

234 Sobre Lisandro, cf. I 76 y sobre Calicrátidas I 84. El primero soportó la insolencia de Ciro para obtener su apoyo económico en la campaña contra Atenas; el amor propio del segundo, en cambio, lo llevó a rechazar actos de sumisión (JENOFONTE, *Helénicas* I 5, 2-7 y I 6, 6 respectivamente).

235 Hay en esta frase elementos corruptos no solventados hasta ahora. Se acepta la propuesta de Shackleton Bailey de que se trata de Quinto Mucio Escévola *(ca.* 170-*p.* 88 a. C., *cos.* 117), augur desde quizá el 133 hasta su muerte. Cicerón fue acogido en su casa cuando tomó la toga viril y pasó un año o dos escuchando sus lecciones jurídicas; cf. *RE* 16, 430-436 (21); *NP* 9, 257-258 (I 8); *FS* 2479. Cicerón se refiere a su gracejo en *Cartas a Ático* IV 16, 3. Quinto Lutacio Cátulo, padre *(cos.* 102) e hijo *(cos.* 78), son alabados por su estilo oratorio en I 133, igual que antes en *Bruto* 132-133. Se leen ejemplos del humor del padre en *Sobre el orador* II 278.

236 Hijo *(cos.* 111 a. C.) del mencionado en I 76; Cicerón ya se había referido a su donaire en *Bruto* 128; cf. *RE* 4, 1504-1505; *NP* 3, 824 (I 85); *MRR* 1, 540.

237 Jenócrates de Calcedonia *(ca.* 396-314 a. C.), discípulo de Platón y director de la Academia, es caracterizado como muy serio en DIÓGENES LAERCIO, IV 6; cf. *RE* 9A2, 1512-1528 (4); *NP* 15, 807-810 (2).

238 *Invita Minerva* es expresión proverbial que el propio Cicerón se ocupa de explicar a continuación.

239 Cicerón había escrito en *Del supremo bien y del supremo mal* I 8 el caso de Tito Albucio, que fue ridiculizado por Mucio Escévola el Augur por su uso de expresiones griegas.

240 Cuando Cicerón escribía esta obra, se trataba de un suceso reciente. Marco Porcio Catón, el Joven o de Útica (95-46 a. C.), tomó partido por Pompeyo en la Guerra Civil y, tras la derrota de Farsalo, se unió a las fuerzas pompeyanas que resistían en África hasta la derrota final en Tapso; entonces, en vez de aceptar la amnistía de César, se suicidó, acción esta acorde en especiales circunstancias con su filosofía estoica; cf. *RE* 22, 168-213 (16); *NP* 11, 631-634 (I 7).

241 En la mitología griega tanto Circe como Calipso son hijas de Titanes y, por lo tanto, de carácter divino; pero ambas usan recursos torcidos para retener a Ulises (promesas, hechicería); cf. HOMERO, *Odisea* X 480 ss., y V 203 ss.

242 En la misma obra se recoge el trato vejatorio dado a Ulises bajo apariencia de mendigo en su propia casa por el esclavo Melantio (XVII 212 ss.) y la esclava Melanto (XVIII 321 ss.).

243 Según la obra de Sófocles, Áyax, airado por no haber recibido las armas de Aquiles y dispuesto a vengarse en sus compañeros, es confundido por Atenea y ataca un rebaño de ovejas creyendo que son ellos; cuando cae en la cuenta, se suicida antes de que los demás puedan evitarlo. Vuelve a aparecer en III 98. Se ha sugerido que la pareja de ejemplos Ulises-Áyax pueden ser trasunto de la de Cicerón-Catón: el primero, tras un período de exilio, se somete a humillaciones para recobrar su posición; el segundo opta por no doblegarse y se suicida; cf. G. PICONE, «Il paradigma Marcello. Tra esilio e clementia Caesaris», en ID. (ed.), *Clementia Caesaris. Modelli etici, parenesi e retorica dell'esilio*, Palermo, 2008, 63-81.

244 Las obras mencionadas son: *Epígonos* y *Melanipa*, de ENNIO; *Medo* y *Antíope*, de PACUVIO, y *Clytemnestra*, de ACCIO; es más difícil identificar a qué tragedia concreta se refiere con *Áyax*, pues hubo varias con ese nombre o con ese tema. La única mención del actor trágico Rupilio es esta. Esopo, maestro de elocución de Cicerón, fue un actor famoso, más moderado que su contemporáneo Roscio y por ello inapropiado para

representar el papel de Áyax enloquecido.

245 Esta frase adelanta el tercer papel que se va a desarrollar en el capítulo siguiente.

246 Cf. I 107.

247 Publio Mucio Escévola (m. 115 a. C., *cos.* 133), destacado jurista y testigo de la turbulenta epoca de Tiberio Graco, fue superado por su hijo Quinto Mucio Escévola (140-82 a. C., *cos.* 95), quien compuso el primer tratado sistemático de derecho civil. Cf. respectivamente *RE* 16, 425-428 y 437-446 (17 y 22); *NP* 9, 257 y 258 (I 5 y 9); *MRR* 1, 493 y 2, 10; *FS* 2476 y 2478.

248 Lucio Emilio Paulo Macedónico *(cos.* 182 y 168) obtuvo importantes victorias militares, entre ellas la de la batalla de Pidna contra Perseo; cf. *RE* 1, 576-580 (114); *NP* 1, 214-215; *MRR* 1, 381; *FS* 521; sobre las grandes hazañas de su hijo Escipión Emiliano véase I 76.

249 Sobre la elocuencia de Escipion Emiliano Cicerón había tratado, por ejemplo, en *Bruto* 82-84. Conón *(ca.* 444-392 a. C.) fue un destacado general de la flota ateniense durante la Guerra del Peloponeso que, tras probar la derrota y el exilio, obtuvo una importante victoria en Cnido, lo que le permitió regresar victorioso a Atenas, donde se le alzó una estatua; cf. *RE* 11, 1319-1334 (3), *NP* 3, 692-693. Su hijo Timoteo (m. 354 a. C.) emuló las victorias de su padre contra los espartanos; sus campañas en la península Calcídica en los años 367-364 fueron decisivas en el desarrollo del Segundo Imperio ateniense, *RE* 6A2, 1324-1329 (3); *NP* 14, 708-709 (4).

250 Jenofonte *(ca.* 431-354 a. C.) fue militar, además de filósofo e historiador, discípulo de Sócrates y autor de múltiples obras, en parte conservadas; cf. *RE* 9A2, 1569-2051 (6); *NP* 15, 824-834. Pródico de Ceos fue un sofista contemporáneo de Sócrates a quien se atribuye el apólogo de la elección de Hércules, expuesto aquí de modo muy cercano a JENOFONTE, *Recuerdo de Sócrates* II 1, 21; cf. *RE* 23, 85-89 (3); *NP* 11, 930-931.

251 No hay referencia ninguna para estas palabras, pero su configuración remiten muy probablemente a una tragedia perdida.

252 En I 114.

253 El uso de «mortal» e «inmortal» se relaciona aquí con 'hombre' y 'dios', respectivamente y aporta un color poético a la argumentación de lo mudable frente a lo permanente. De hecho, la inusual expresión «inmortal naturaleza» se encuentra en un fragmento discutido de la *Antíope* de EURÍPIDES (F 910) que podría haber estado en Panecio, pues su contenido cuadra perfectamente con lo que aquí se trata, cf. EURÍPIDES, *Fragments. Aegeus-Meleager* (ed. y trad. C. COLLARD-M. CROPP), Cambridge (MA)-Londres, 2008, pág. 226.

254 Un precepto equivalente se lee en *Lelio o de la amistad* 78.

255 Paulo Emilio, cf. I 116.

256 Siguiendo con las circunstancias, se exponen las que impone la juventud (I 122) y la vejez (I 123).

257 Casi a la par que esta obra Cicerón publicó otra específicamente dedicada al asunto de la ancianidad, *Catón el Viejo o de la vejez*.

258 Se entendía por *peregrini* ('foráneos') en Roma a los ciudadanos de otra comunidad diferente al pueblo romano; durante la República tal era la situación de los itálicos, excepto los latinos, sometidos al dominio romano pero sin derecho de ciudadanía; cf. *OCD* 1105 *s. u.* «peregrini»; TORRENT 888 *s. u.* «peregrini».

259 En *Las leyes* III 13-14 Cicerón alude al tratamiento de esta materia en Panecio, posiblemente en referencia a este lugar, si bien lo escueto de la exposición implica que se han suprimido aspectos considerados irrelevantes para el lector romano.

260 Cicerón adelanta la estructura de los capítulos siguientes, dedicados a aspectos concretos de lo adecuado: movimiento y postura del cuerpo (I 126-132), palabras (I 132-137), obras (I 141-147); falta, en cambio, la mención de la casa (I 138-140), quizá por un salto de igual a igual, de modo que tras «palabras» se podría restituir «en la casa» *(in domo)*. Existen, no obstante, argumentos importantes para otras opciones; cf. DYCK 300-301.

261 La argumentación que sigue parece concebida como una respuesta a los cínicos (expresamente

mencionados en I 128), que rechazaban las convenciones sociales como opuestas a la naturaleza y defendían que las necesidades naturales había que satisfacerlas sin vergüenza. Panecio aboga igualmente por la naturaleza humana, pero en su vertiente social, para afirmar que el respeto a los demás forma parte de la naturaleza, cosa que se refleja en la disposición de los órganos del cuerpo.

262 Se refiere a los aparatos reproductor y excretor. Ya ARISTÓTELES *(Partes de los animales* 681b26) y JENOFONTE *(Recuerdo de Sócrates* I 4, 6) habían dado explicaciones naturales de la posición del aparato excretor.

263 Al tema de la obscenidad en el lenguaje y su defensa por cínicos y algunos estoicos (como Zenón) dedica Cicerón una jugosa carta, a Papirio Peto *(Cartas a los familiares* IX 22).

264 Esta es la paradoja que es objeto de crítica en toda esta sección, ya abordada en la carta referida en la nota previa.

265 Aquí Cicerón sí presenta lo apropiado como el término medio entre dos extremos, noción criticada en I 89 para otros contextos; lo hará también en I 130.

266 Los actores usaban la vestimenta adecuada al papel que representaban, básicamente con quitón jónico (túnica) y a veces himation (latín *pallium*, un mantón); los movimientos violentos podían provocar fácilmente desnudeces; cf. W. BEARE, *The Roman Stage*, Londres, 1964, 184-185 (hay trad. cast.: *La escena romana*, Buenos Aires, 1972).

267 En la palestra, lugar consagrado al ejercicio físico, la trabazón de los cuerpos daba lugar a posturas indecorosas.

268 El tono ligeramente satírico de esta descripción se convierte explícitamente en tal en HORACIO, *Sátiras* I 3, 9-11, que es muy semejante. Las procesiones se hacían, entonces como hoy en día, con paso extremadamente lento.

269 Se reitera el argumento de I 101: la subordinación del impulso a la razón. Sirve de transición hacia el siguiente aspecto, lo apropiado en la palabra.

270 Esta introducción sobre la palabra pública y la privada le sirve a Cicerón para eximirse de tratar la oratoria (ampliamente desarrollada en otras obras suyas) y centrarse en la conversación *(sermo)*, tan importante para establecer y mantener las relaciones sociales. De todos modos, abordará algunas cuestiones sobre los discursos en II 48-51.

271 Cf. I 109.

272 Para Craso y para el inmediatamente después citado César, cf. I 108.

273 Cf. I 104. En *Sobre el orador* II 270 se presentan los diálogos socráticos de Platón como una buena guía para la conversación elegante.

274 *Possessio* ('ocupación') aporta una imagen militar que resalta lo inadecuado de una actitud de esta clase.

275 Se adopta la interpretación de la reseña de Shackleton Bailey (1995).

276 Ya en I 83 usó la imagen médica de que los recursos más extremos (como los aquí señalados) se usan para las dolencias más graves.

277 Recuérdese lo expuesto al respecto en I 88-89.

278 Estabilidad y aprobación, los dos conceptos de sabor estoico ampliamente reiterados a lo largo de la obra.

279 Cicerón trae a consideración el popular tipo del *Alazōn* ridiculizado en obras como *El soldado fanfarrón* de PLAUTO, cuyo título se menciona.

280 Gneo Octavio *(cos.* 165 a. C.) alcanzó notoriedad al recibir como pretor la rendición de Perseo en Samotracia en el168 a. C. Celebró el correspondiente triunfo en el 166 y levantó el *Porticus Octavia* (no confundir con el *Porticus Octaviae)*, *LtuR* 4, 139-141, *s. u.* «Porticus Octavia». Su casa en el Palatino, en el cruce entre la *Sacra Via* y el *clivus Palatinus*, se demolió después del 74 a. C. para ampliar la del vecino Marco Emilio Escauro *(LtuR* 2, 147 *s. u.* «Domus: Cn. Octavius» y 2, 36 *s. u.* «Domus: M. Aemilius Scaurus»); cf. *RE*

17, 1810-1814 (17); *NP* 10, 23 (I 4); *MRR* 1, 438; *FS* 2558.

281 La expresión *homo novus*, aunque todavía objeto de debate, se aplicaba al primero dentro de una familia que llegaba al consulado (como el propio Cicerón) o, en sentido más general, ocupaba una alta magistratura, con el consiguiente ennoblecimiento de la familia; cf. *NP* 9, 784, *s. u.* «Nobiles».

282 Este Marco Emilio Escauro *(pr.* 56 a. C.), hijo del homónimo mencionado en I 76, fue exitosamente defendido por Cicerón en el 54 a. C. *(En defensa de Escauro)*, pero en el 52 tuvo que marchar al exilio tras su condena por corrupción electoral; de ahí la vergüenza mencionada; cf. *RE* 1, 588-590 (141); *NP* 1, 216 (I 38); *MRR* 2, 207; *FS* 52.

283 Se desconoce el autor y la tragedia a la que pertenece este fragmento, pero Cicerón vuelve a usar parte de él en *Filípicas* II 104 para condenar la ocupación por parte de Antonio de una casa de Marco Varrón. Coincide, por lo tanto, con la frase siguiente.

284 Lucio Licinio Luculo *(ca.* 118-*ca.* 56 a. C., *cos.* 74) fue uno de los ciudadanos más ricos de Roma y partidario de Sila. Tuvo mando militar sobre varias provincias orientales a lo largo de ocho años, durante los que debilitó el poder de Mitridates, y destacó por el trato moderado hacia los asiáticos, incluidos en su testamento. Cicerón pone en su boca la doctrina de Antíoco de Ascalón en la primera edición de sus *Cuestiones académicas*; cf. *RE* 13, 376-414 (104); *NP* 7, 529-530 (I 26); *MRR* 2, 99; *FS* 2248.

285 Comienza a continuación el último punto enumerado en I 126: las circunstancias relacionadas con las obras.

286 Como ya expuso en I 101-103 y 136.

287 El latín dice, en realidad, que *modestia* incluye en sí *modus*. La explicación que sigue expone el valor técnico, ajeno al latín ordinario (y al castellano), con que se va a usar la palabra «modestia». Es un aviso de Cicerón para evitar confusiones; sin mucho éxito, porque en este capítulo está hablando también de orden *(ordo*, en griego, *táxis)*, que es la raíz presente en el término griego *eutaxía*. *Táxis* solía traducirse, de todos modos, como *dispositio*, no como *ordo*.

288 Cf. *SVF* 3, 64, 31 y 67, 1.

289 Efectivamente, podría serlo, pero en I 15-16 Cicerón se ha referido a ella como puramente teorética. La diferencia entre sabiduría y prudencia no se expone con claridad hasta I 153.

290 Así como en I 98 se compara la consistencia de la vida con la belleza de un cuerpo bien proporcionado en el orden del ser, ahora, en el orden del obrar, se busca la comparación con la armonía de un discurso bien elaborado.

291 La anécdota hay que situarla durante la campaña contra Samos en el 441-440 a. C., cuando Sófocles era estratego; posiblemente proceda de las perdidas *Epidémiai* ('visitas') del poeta trágico Ión de Quíos, presente entonces en Samos; cf. DYCK 323.

292 En III 75 y 93 se presenta como inaceptable bailar en el foro; y en *Filípicas* II 56 critica severamente a un tal Licinio Lentícula por jugar a los dados en el foro.

293 Tras haber usado como ejemplos la armonía de las partes del cuerpo y la del discurso, se introduce la de los instrumentos. La comparación, incluyendo liras y flautas, está ya en *La república* II 69.

294 El pasaje ha causado problemas a los estudiosos; lo más extraño es la conclusión de que entendemos lo grande a partir de lo pequeño, pues no se estaba tratando de eso; cf. DYCK 324-325.

295 Es decir, igual que la percepción de una leve disonancia permite poner a punto el instrumento desafinado, así también se puede hacer cuando percibimos una acción discordante.

296 Forma parte de la sabiduría popular la observación de que vemos más fácilmente los defectos ajenos que los propios; en Roma había encontrado forma literaria desde TERENCIO, *Heautontimorumenos* 503-505.

297 Porque las palabras pueden interpretarse torcidamente, como en el ejemplo de I 40. En sus obras Cicerón acude con frecuencia a esta matización para hacer hincapié en la sinceridad, sobre todo con la frase: «Voy a decir lo que opino», o equivalentes.

298 Involucrar en el ejemplo a pintores, escultores y poetas es una licencia a partir de la anécdota del

famoso pintor Apeles que, escondido tras el cuadro, oyó a un zapatero criticar la falta de un gancho en una sandalia y lo corrigió; cf. PLINIO EL VIEJO, *Historia natural* XXXV 84-85. La continuación de la anécdota dio lugar al proverbio: «Zapatero, a tus zapatos» *(ne sutor ultra crepidas*, lit. «no pases, zapatero, más allá de las sandalias») por la reprensión que la misma persona recibió de Apeles días después por atreverse a criticar el dibujo de la pierna.

299 Cf. I 128.

300 I 150-151 propone una lista de actividades económicas aceptables e inaceptables, pero los estudiosos debaten si es de tono griego (y debida, por tanto, a Panecio) o romano (añadida por Cicerón); cf. DYCK 331-333.

301 La impopularidad del prestamista se debía a la usura (Catón, *La agricultura* I 1 lo consideraba peor que un ladrón); la del aduanero, en cambio, a que se inmiscuía en la vida y acciones de la gente (PLAUTO, *Menecmos* 114-118, donde se compara a su mujer con un aduanero).

302 En una sociedad esclavista como la romana el trabajo físico a sueldo se consideraba impropio de un hombre libre; si Crisipo llamaba a los esclavos «asalariados perpetuos» (porque en la doctrina estoica no hay esclavos por naturaleza, cf. I 40), aquí Cicerón expone que estos asalariados, de hecho, no difieren mucho de ellos.

303 En efecto, comerciantes y artesanos (que se mencionan a continuación) estaban excluidos del Senado.

304 TERENCIO, *El eunuco* 257.

305 No existe conformidad sobre el sentido de *ludus talarius*: podría tratarse de un juego de dados o de un baile escénico de mal gusto ejecutado con largos ropajes y castañuelas; cf. DYCK 336 y SHACKLETON BAILEY, *com. a Cartas a Ático* I 16, 3.

306 Es decir, tales profesiones no son adecuadas para las clases más elevadas, a la que se orienta principalmente el tratado y entre las que se encuentra el joven Cicerón.

307 El comercio menudo es poco apropiado, mientras que el transporte de mercancías a gran escala fue atractivo para el Senado desde época muy temprana: en torno al 218 a. C. el tribuno de la plebe Quinto Claudio consiguió aprobar por plebiscito la prohibición de que los senadores poseyeran grandes barcos de carga, con la oposición de estos; cf. DYCK 337.

308 En concreto, en *Catón el Viejo o de la vejez* 51-60, donde se refiere a la obra del propio Catón y al *Económico* de Jenofonte. La agricultura mencionada es la explotación como terratenientes de grandes fincas agrícolas con mano de obra esclava, unos de los valores económicos menos expuestos a fluctuaciones y bancarrotas.

309 En I 10 anticipó esta parte, que ocupa el resto del libro I.

310 Es decir, primeramente va a confrontar lo que hemos llamado genéricamente justicia y sabiduría. En este párrafo se usa «conocimiento» como 'acción de conocer', en su primera acepción del *DRAE, s. u.*

311 Por vez primera en la obra se establece una clara distinción entre saber teorético y práctico. La argumentación contradice la doctrina aristotélica de la preeminencia de la vida contemplativa y de la virtud intelectual (cf. *Ética a Nicómaco* 1176a), basándose en el carácter social de la naturaleza humana: el conocimiento de tal naturaleza no puede quedarse en lo meramente especulativo, pues no sería realmente social. En la misma línea afirma PLATÓN, *Menexeno* 246e7, que «todo conocimiento separado de la justicia más parece bellaquería que sabiduría». No obstante, la argumentación de Cicerón es oscura, cf. DYCK 338-343.

312 El ejemplo encaja a la perfección con Arquímedes *(ca.* 287-*ca.* 212 a. C.), quien durante el asedio de Siracusa por parte de las tropas romanas entre el 214 y el 212 colaboró intensamente en la defensa inventando varios artefactos defensivos; cf. *RE*, 2, 507-539 (3); *NP* 1, 993-998 (1). Además, la secuencia de los ejemplos siguientes parece relacionada con *Sobre el orador* III 139.

313 Lisis de Tarento *(flo.* V-IV a. C.) fue un pitagórico. Sobrevivió a la muerte de sus compañeros de escuela en Crotona y se trasladó a Tebas, donde fue preceptor del jóven Epaminondas *(ca.* 418-362 a. C.). Este último, que resultó un excelente alumno muy apegado a su maestro, se convirtió en un gran general cuyos logros

bélicos culminaron en la batalla de Leuctra (371 a. C.), lo que conllevó la hegemonía de Tebas sobre buena parte de Grecia; cf. *RE* 5, 2674-2707 (1); *NP* 4, 1011-1013. Podría parecer que se reitera la cuestión del sabio, ya expuesta desde 153, pero ahora el énfasis se pone en la relevancia social de su tarea formativa.

314 Platón fue invitado a Siracusa por el tirano Dionisio I a peticion de su joven cuñado, Dion de Siracusa (408-354 a. C.). Este último se convirtió en su alumno con gran aprovechamiento y después intentaría convertir al heredero, Dionisio II, en un rey-filósofo, pero sin éxito. Tras una etapa de exilio regresó y se hizo con el poder por las armas; *RE* 5, 834-846 (2); *NP* 4, 465-466 (I 1).

315 A la hora de acompañar los ejemplos griegos con uno romano, Cicerón no duda en citarse a sí mismo, prescindiendo además del maestro, de modo que su figura resalta más; esta práctica, poco aceptable en nuestros días, ya la había usado en *En defensa de Arquías* 12. Los filósofos de quienes aprendió y con quienes estableció lazos de afecto son, principalmente, el epicúreo Fedro, el estoico Diodoto, los académicos Filón y Antíoco y el estoico Posidonio.

316 El tópico de la lectura como conversación con los ausentes ya está presente en *La república* III 2, pasa a la tradición occidental con san Agustín *(Sobre la Trinidad* 15, 10) y tiene una bella formulación en *Bononia*, de Fadrique Furio Ceriol (Basilea, 1556): *libri doctores mortui sunt*.

317 La importancia de la elocuencia para comunicar el saber también está presente en *Sobre el orador* III 142.

318 La imagen de la colmena como ejemplo de vida social ya está en ARISTÓTELES, *Política* 1253a1; el énfasis en la prioridad del instinto social sobre el interés se enfrenta a la doctrina epicúrea de que las comunidades se forman para la mutua protección (cf. LUCRECIO, V 1007 ss.).

319 Todo I 157 ha suscitado controversia, hasta el punto de que algunos lo han considerado una interpolación. No obstante, es mantenido por los últimos editores. Parece ciertamente que la última frase («Resulta – conocimiento») es un cierre de la cuestión alternativo respecto al capítulo I 158, quizá procedente de una primera redacción luego ampliada; cf. DYCK 348-349, quien por rasgos como este se plantea la existencia de una edición póstuma, quizás a cargo de Tirón.

320 Se critica la teoría expuesta en POLIBIO, VI 4, 5 de que los hombres se agruparon a causa de su debilidad, complementando así la formulación de I 157; Panecio, suavizando la postura estoica, pone como fundamento la sociabilidad, pero reconoce la utilidad como aspecto configurador de la configuración social.

321 Aparece ya la varita mágica en mano de la hechicera Circe y en la de Atenea en HOMERO, *Iliada* X 238 y XIII 429-38, y en la de Mercurio en VIRGILIO, *Eneida* IV 242 ss.; se trata de un recurso literario de origen popular.

322 Se aborda en este párrafo la confrontación con la virtud de lo adecuado. Aquí y en III 93, Cicerón alude a la investigación de Posidonio sobre acciones que pudieran pasar a ser apropiadas por las circunstancias; nótese que el sujeto ha de jado de serel ciudadano normal, como sucedía en la sección paneciana, para volver a ser el sabio, como en la tradición estoica originaria. Sobre Posidonio, cf. III 8.

323 Cuestión ya tratada en I 53-58, aunque en términos no del todo coincidentes.

LIBRO II

INTRODUCCIÓN

PREÁMBULO

Hijo mío Marco, considero que en el libro anterior ha quedado [1] [**1**] suficientemente expuesto cómo los deberes se derivan de lo honorable y, en particular, de la virtud, del tipo que sea. A continuación me corresponde investigar el tipo de deberes relacionados con los cuidados de la vida y con el disfrute de aquellas cosas que usan los hombres, con los recursos, con los bienes. Y he expuesto que en este asunto se busca saber, por una parte, qué es útil y qué inútil[1]; por otra, entre lo útil, qué es más útil o qué es lo más útil de todo. Me dispongo ahora a hacer mi exposición sobre esto, una vez que haya expuesto en pocas palabras mi propósito y mi criterio.

En efecto, aunque mis libros han suscitado en muchos no [2] solo el interés por leer, sino también por escribir[2], sin embargo a veces temo que el nombre de la filosofía pueda ser impopular entre ciertos hombres de bien y se asombren de que yo dedique a ella tanto tiempo y esfuerzo[3]. Pero, mientras la república estuvo gobernada por aquellos a quienes ella misma se había encomendado, dediqué largamente a ella todos mis esfuerzos y pensamientos[4]; pero cuando todo estuvo bajo el poder de uno solo y ningún espacio quedaba para la deliberación o la propuesta —y, finalmente, tras la pérdida de los personajes más elevados que eran mis aliados en defensa de la república[5]—, no me abandoné a la tristeza, que me habría consumido si no le hubiera plantado cara, ni tampoco a placeres inconvenientes en [3] un hombre cultivado. Es más, ¡ojalá la república estuviera en pie con la misma disposición con que comenzó y no hubiera caído en manos de hombres ansiosos no tanto de cambiarla toda cuanto de destruirla! Pues, lo primero, yo dedicaría más empeño a actuar que a escribir, como solía hacer cuando la república estaba en pie; y además, pondría por escrito no estas cosas de ahora, sino mis discursos, como tantas veces he hecho[6]. Al no quedar nada en absoluto de la república —a la que solía consagrar toda mi atención, pensamiento y esfuerzo—, necesariamente aquellos trabajos para el foro y el Senado enmudecieron. Pero, como mi ánimo no podía estar inactivo y yo me había [4] dedicado a estos estudios desde mi juventud, consideré que podía aliviar mi pena de modo muy honorable volviendo a la filosofía[7]. Aunque de joven había destinado mucho tiempo a aprenderla, una vez que empecé a ocupar cargos públicos y me consagré del todo a la política el único tiempo que me quedaba para la filosofía era el que sobraba tras atender las necesidades de los amigos y de la república; y todo él lo gastaba en leer, no tenía quietud para escribir.

Así pues, me parece que en medio de los peores males he [5] [**2**] alcanzado un bien, el de poner por escrito cosas que para mis compatriotas no eran suficientemente sabidas, siendo muy merecedoras de conocerse. En efecto, ¿qué hay, por los dioses, más

deseable que la sabiduría, qué hay más importante, qué mejor para el hombre, qué más digno del hombre? Los que la pretenden se llaman filósofos, y la filosofía no es otra cosa, si quieres traducirlo, que el afán por la sabiduría[8]. Por su parte, la sabiduría es, según definición de los antiguos filósofos, el saber de los asuntos divinos y humanos y de las causas por las que estos se enlazan[9]. Y quien reprueba este estudio no acabo de comprender cuál puede considerar digno de alabanza. Ciertamente, si se [6] busca el recreo del ánimo y el descanso de las preocupaciones, ¿cuál puede compararse con los afanes de quienes siempre investigan algo que tiene interés y valor para llevar una vida buena y feliz? Y si se considera según la norma de la estabilidad y la virtud, o es esta la disciplina para alcanzarlas o no hay ninguna. Afirmar que no hay ninguna disciplina relativa a las cuestiones más importantes, cuando en ninguna de las más pequeñas falta, es propio de hombres que hablan más bien sin haber pensado y que desvarían en lo más importante. Si, por contra, hay alguna ciencia de la virtud, ¿dónde se la podrá buscar si te has apartado de este tipo de aprendizaje? De todos modos, cuando exhorto a la filosofía es mi costumbre debatir esto con más detalle, cosa que he hecho en otro libro[10]: en esta ocasión tan solo quería manifestar por qué, una vez apartado de la actividad pública, me he vuelto sobre todo a estos estudios.

[7] Se me contradice y, lo que es más importante, por parte de personas doctas y cultivadas que preguntan si me parece que obro con criterio bien estable[11] cuando, a pesar de haber afirmado que nada se puede conocer con certeza, suelo disertar sin embargo sobre otros asuntos, y ahora mismo estoy desarrollando las normas sobre el deber[12]. Me gustaría que estos conocieran bien mi parecer. En efecto, no soy de aquellos cuyo ánimo anda perdido sin rumbo y nunca tienen a qué atenerse. A decir verdad, ¿qué sería una mente así —o todavía más, qué sería la vida— si suprimimos el fundamento no solo del debate, sino también de la vida[13]? Pues bien, así como otros afirman que unas cosas son ciertas y otras inciertas, yo afirmo con criterio diverso al suyo que unas cosas son plausibles[14] y otras no. [8] Ciertamente, ¿qué me impide atenerme a aquello que me parece plausible y desaprobar lo contrario y, evitando la arrogancia de aseverar, rehuir la inconsciencia, que es lo más apartado de la sabiduría? Y a la inversa, yo lo someto todo a debate, porque lo plausible mismo no podría salir a la luz si desde una y otra parte no se hiciera una confrontación de sus argumentos. Pero esto lo he explicado, creo que con suficiente detalle, en mis *Académicos*[15]. Aunque te mueves, querido Cicerón, dentro de una filosofía muy noble y célebre bajo el patrocinio de Cratipo, que tan parecido es a los que alumbraron esas excelencias, he querido, sin embargo, que no desconocieras esta doctrina mía, próxima a la vuestra[16]. Pero sigamos ya con el programa.

LO ÚTIL

[**3**] [9] Así pues, habiendo presentado cinco criterios para alcanzar el deber[17] —dos de ellos relativos al honor y la honorabilidad; dos, a lo provechoso para la vida, bienes,

propiedades y recursos; el quinto, al discernimiento a la hora de elegir, cuando parezca que se oponen entre sí los criterios expuestos—, la parte relativa a la honorabilidad está completa, que es la que más me interesa que conozcas a fondo. Lo que ahora tengo que tratar es lo que recibe el nombre de útil. El uso errado en esta palabra se ha apartado del valor propio y, separando la honorabilidad de la utilidad, poco a poco ha caído en establecer que hay algo honorable que no es útil y algo útil que no es honorable: ningún [10] perjuicio mayor pudo caberle a la vida de los hombres[18]. Filósofos de gran prestigio distinguen seria, sobria y limpiamente estas tres categorías entremezcladas en el pensamiento, a saber: todo lo que es justo, piensan que también es útil; asimismo, lo que es honorable es igualmente justo; resulta de aquí que todo lo que es honorable es igualmente útil[19]. Los que profundizan poco en esto, como a menudo admiran a los hombres astutos y taimados, valoran la doblez como sabiduría. Hay que desarraigar esta equivocación y hay que desplazar el parecer en general hacia la esperanza de que entiendan que con resoluciones honorables y obras justas pueden alcanzar todo lo que desean, sin necesidad de engaño ni de doblez.

Pues bien, las cosas relativas al cuidado de la vida de los [11] hombres[20] son en parte inanimadas, como el oro o la plata, como lo que brota de la tierra, como otras cosas del mismo tipo, y en parte animadas, que tienen sus propios instintos e impulsos. De estas últimas en parte son carentes de razón y otras con uso de razón. Privados de razón son los caballos, bueyes y el resto del ganado, las abejas, de cuya acción se obtiene algo para las necesidades de los hombres y su subsistencia. De dotados de razón establecen dos tipos, uno el de los dioses, otro el de los hombres. La piedad y la observancia[21] conseguirán que los dioses estén aplacados; inmediatamente después de los dioses, los hombres pueden ser muy útiles a los hombres. De igual manera, [12] la clasificación de las cosas que pueden ser dañinas y perjudiciales es la misma; pero, como piensan que no se puede causar daño a los dioses[22], juzgan que, con la excepción de estos, son los hombres los que causan mayor perjuicio a los hombres.

Ciertamente, estas mismas cosas que he llamado inanimadas son en su mayor parte producto de las obras de los hombres y no las tendríamos si no se hubieran aplicado la destreza y la técnica, y no las usaríamos sin la dirección por parte de los hombres[23]. En efecto, ni el cuidado de la salud ni la navegación ni los trabajos del campo ni la recolección y conservación de las mieses y demás frutos hubieran sido posibles sin alguna acción humana. [13] Lo cierto y verdad es que no habría entonces ninguna exportación de nuestros excedentes ni ninguna importación de aquello de lo que careciéramos si los hombres no desempeñaran esas tareas. Y, con idéntico razonamiento, no se extraerían de la tierra los minerales imprescindibles para nuestras necesidades ni se excavarían

el hierro, el cobre, el oro ni la plata, tan escondidos[24]

[**4**]sin el esfuerzo y la destreza de los hombres. En cuanto a las edificaciones, con las que se rechaza el rigor del frío y se suavizan los inconvenientes del calor, ¿cómo habrían

podido estar al alcance del género humano al principio o, luego, ser reparadas —si se hubieran hundido por la violencia de una tempestad o por terremoto o por su antigüedad — si la vida en sociedad no hubiera enseñado a [14] pedir auxilio para ello a los hombres? Añade a esto los acueductos, el desvío del curso de los ríos, las obras de regadío, los malecones contra el oleaje, los puertos artificiales: ¿cómo podríamos disponer de estas cosas sin la acción del hombre? A partir de estos y de otros muchos ejemplos es evidente que sin la destreza y el trabajo de los hombres de ninguna manera podríamos haber recogido los frutos y los beneficios que se obtienen de las cosas inanimadas.

Por último, de las bestias, ¿qué frutos o qué provecho podría obtenerse sin la ayuda de los hombres? Ciertamente, los que fueron pioneros en descubrir qué uso podíamos darle a cada bestia fueron sin duda hombres; y, además, sin el trabajo de los hombres en nuestro tiempo no podríamos ni apacentarlas ni domarlas ni cuidarlas ni recoger de ellas los frutos oportunos; y ellos mismos matan las dañinas y capturan las que pueden ser de provecho.

¿Para qué enumerar la muchedumbre de artes sin las que ninguna [15] vida en absoluto podría existir? En efecto, ¿cómo se prestaría ayuda a los enfermos? Y los sanos, ¿qué disfrute tendrían, qué alimentación y estilo de vida si no tuviéramos a nuestra disposición tantas artes, gracias a las cuales la vida de los hombres tanto se aparta de la alimentación y estilo de vida de las bestias? A decir verdad, las ciudades no hubieran podido ni levantarse ni poblarse sin el concurso de los hombres: a partir de este se establecieron leyes y tradiciones y, a continuación, una organización equitativa del derecho y una norma segura de vida. Todo esto lo consiguieron la civilidad y compostura de los ánimos, con el resultado de que la vida es más segura y no carecemos de nada a base de dar y recibir y con el crédito y el préstamo.

Me he extendido en este punto más de lo necesario. En efecto, [16] [**5**] ¿quién hay que no vea como evidente lo que Panecio refiere con muchas palabras acerca de que ningún general en la guerra ni ningún líder en la paz puede emprender acciones grandes y provechosas sin el apoyo de los hombres? Refiere los ejemplos de Temístocles, Pericles[25], Ciro[26], Agesilao[27] y Alejandro[28], de quienes afirma que sin la ayuda de los hombres no podrían haber llevado a cabo tamañas acciones. En un asunto nada dudoso usa testimonios innecesarios.

En la misma línea, así como de la cooperación y acuerdo de los hombres obtenemos grandes provechos, así también no hay desgracia tan abominable que no pueda provenir de un hombre contra otro. Hay un libro de Dicearco, un peripatético importante y rico en contenido, sobre *La destrucción de los hombres*, que, tras recopilar las demás causas por cuya violencia enseña que han desaparecido algunos grupos humanos —inundación, peste, devastación y también una plaga imprevista de alimañas—, compara luego cuántos más hombres han sido aniquilados por la violencia de los hombres —esto es, en guerras o revoluciones— que por las demás catástrofes en conjunto[29].

[17] Así pues, como no hay nada de incertidumbre en esta cuestión de que los hombres pueden beneficiar y perjudicar mucho a otros hombres, establezco que lo

propio de la virtud es granjearse los ánimos de los hombres y atraérselos para sus necesidades. Así pues, lo que se hace con utilidad para la vida de los hombres en relación con los seres inanimados y con el aprovechamiento y empleo de bestias se logra mediantes artes trabajosas; en cambio, el afán de los hombres pronto y dispuesto para el engrandecimiento de nuestros intereses se estimula con el [18] buen juicio y con la virtud de los varones preeminentes[30]. De hecho, la virtud en general depende de tres cosas, más o menos: una, de examinar a fondo qué es lo verdadero y puro en todos los asuntos, qué es conforme con cada uno, qué es congruente, a partir de qué se genera cada cosa, cuál es la causa de cada cosa. Lo segundo es refrenar las pasiones desordenadas —a las que los griegos llaman *páthē*— y obligar a los impulsos —ellos les dicen *hormái*[31]— a someterse a la razón. Lo tercero, tener un trato mesurado y juicioso con aquellos con quienes nos reunimos, de modo que gracias a su afecto tengamos satisfechas y colmadas las exigencias de la naturaleza, y por medio de él repelamos lo que pueda comportarnos algún inconveniente, y obtengamos satisfacción de quienes hayan intentado causarnos daño, aplicándoles el castigo en la medida en que lo admite la equidad humana[32].

Por qué procedimientos podremos alcanzar esta capacidad [19] [**6**] de granjearnos y mantener el afecto de los hombres es lo que expondré casi a continuación; pero antes hay que exponer algunos preliminares[33]. ¿Quién desconoce que la fortuna supone una gran influencia en ambos sentidos, ya sea para la prosperidad, ya para la adversidad? De hecho, cuando sopla a nuestro favor arribamos a los resultados deseados, y cuando sopla en contra nos vamos al traste[34]. Es más, a esta misma fortuna corresponden las otras desventuras más infrecuentes: primero[35], causadas por seres inanimados, como huracanes, tempestades, naufragios, derrumbes o incendios; después, por las bestias, como picotazos, mordeduras y embestidas. Como he expuesto, estas [20] cosas son más infrecuentes. En cambio, aunque dependen de la fortuna, sin los recursos y apoyos de los hombres no pueden decantarse en uno u otro sentido la destrucción de ejércitos —por ejemplo, de tres recientemente, a menudo de muchos[36]—, la caída de generales —como hace poco la de un varón incomparable y del mayor rango[37]—, además del aborrecimiento de ciudadanos de mérito por parte de la masa y, por causa de este, los exilios y penalidades[38]; ni, en sentido opuesto, la prosperidad, los cargos públicos, el generalato, la victoria. Así pues, una vez conocido esto, hay que exponer de qué modo podemos atraernos y suscitar el afecto de los hombres en beneficio nuestro. Y si mis palabras llegan a parecer demasiado extensas, compárense con la dimensión de su utilidad; quizá así parezcan incluso demasiado cortas.

Por lo tanto, todo lo que los hombres otorgan a otro hombre [21] para fortalecer su posición y honrarlo, lo hacen, o bien por benevolencia —cuando aprecian a quien sea por algún motivo[39]—, o por honor —si admiran la virtud de alguien y lo consideran merecedor de la mejor de las posiciones—, o porque confían en él y piensan que se ocupará bien de sus cosas, o porque temen su poder, o, por contra, porque esperan algo de él —por ejemplo, cuando los reyes y hombres del pueblo[40] proponen algún tipo de

repartos—, o, finalmente, se mueven por dinero y a sueldo, motivo este que es ciertamente el más vil e impuro, tanto para quienes se rigen por esto como para los que intentan refugiarse en ese motivo. En efecto, mal andan las cosas cuando se intenta [22] conseguir con dinero lo que debía surgir de la virtud. Pero, como a veces es inevitable este refuerzo, expondré cómo hay que servirse de él, una vez que haya hecho la exposición de las cosas más cercanas a la virtud. [[Y también los hombres se someten al mando y poder de otro por muchos motivos. Pues son movidos o por la benevolencia y por el calibre de sus atenciones, o por la preeminencia de su rango, o por la esperanza de que les será útil, o por miedo de verse obligados a obedecer a la fuerza, o cautivados por la esperanza de repartos y por las promesas, o, finalmente, como vemos a menudo en nuestra república, contratados a sueldo[41].]]

LA GLORIA

AMOR Y MIEDO

[**7**] [23] Nada hay más adecuado entre todas las cosas para cuidar y mantener la influencia que ser querido, y nada menos adecuado que ser temido. En efecto, Ennio canta brillantemente:

odian a quien temen; al que cada uno odia, muerte le desea[42].

Hace poco se comprobó —si es que antes no se sabía— que no hay recursos capaces de hacer frente al odio de muchos[43]. A decir verdad, no solo el asesinato de este tirano al que la ciudad, reprimida por las armas, soportó —y al que después de muerto obedece especialmente— pone de manifiesto cuánto importa el odio de la gente para su ruina: también lo hacen otras muertes parecidas de tiranos, que casi ninguno de ellos escapó a un asesinato de este tipo. En efecto, el miedo es, a la larga, un mal protector, y la benevolencia, por contra, es leal incluso por [24] siempre. En cambio, los que mediante el poder absoluto retienen a la gente reprimida por la fuerza tienen que aplicar el rigor, como los amos con los esclavos, si no pueden contenerlos de otro modo; pero nada puede haber más desquiciado que quienes en una ciudad libre se organizan para ser temidos. Ciertamente, aunque las leyes estén aplastadas ante el poderío de alguno, aunque la libertad esté amedrentada, salen sin embargo a la superficie de vez en cuando, ya sea en juicios tácitos[44] o votaciones secretas de los cargos. Las dentelladas de la libertad son más punzantes si se la interrumpe que si se la mantiene. Así pues, adoptemos la postura que tiene mayor alcance y no solo sirve para seguir con vida, sino también para la influencia y el poder, de modo que no haya miedo y se mantenga el afecto. Así alcanzaremos con total facilidad lo que queramos, tanto en la vida privada como en la pública.

A decir verdad, los que quieren ser temidos inevitablemente han de temer ellos mismos a aquellos que los temen[45]. En efecto, [25] ¿podemos imaginar qué tormento de miedo angustiaba siempre a aquel Dionisio el Viejo que por temor a la navaja de barbero se chamuscaba el pelo con brasas[46]? ¿Podemos figurarnos con qué tensión vivía Alejandro de Feras que, según leemos[47], aunque quería mucho a su mujer Tebe, cuando iba a su dormitorio después de cenar ordenaba que delante de él fuera un bárbaro —y, según he leído, lleno de tatuajes tracios[48]— con la espada desenvainada y enviaba por delante a alguien de su escolta para revisar los cofrecillos de ella y comprobar que no había ningún arma escondida entre la ropa? ¡Qué desgraciado él, que a un bárbaro y tatuado lo consideraba más fiel que su esposa! Y no se equivocó: pues ella lo asesinó al sospechar que tenía una querida.

Ciertamente, ningún mando por la fuerza es tan grande [26] como para conseguir perpetuarse bajo la presión del miedo. Fálaris es testigo[49], cuya crueldad es notoria por delante de la de los demás: no murió por una encerrona, como el Alejandro que mencioné hace poco, o como este nuestro, sino que toda la masa de los de Agrigento se lanzó contra él. Y los macedonios, ¿acaso no dejaron a Demetrio y todos a una se pasaron a Pirro[50]? Y los lacedemonios, que injustamente detentaban el poder, ¿acaso no desertaron de ellos casi todos sus aliados de golpe y se mantuvieron como observadores imparciales en la debacle de Leuctra[51]?

Prefiero, en tales asuntos, recordar ejemplos extranjeros que [**8**] nacionales. Sin embargo, es cierto que, mientras el dominio del pueblo romano se sostenía a base de atenciones, y no de agravios[52], las guerras se hacían o en defensa de los aliados o para asegurar el dominio; la conclusión de las guerras, salvo que fuera inevitable, era clemente; el Senado era puerto y refugio para reyes, pueblos y naciones; y nuestros generales y cargos civiles se empeñaban en conseguir la máxima alabanza atendiendo exclusivamente a si habían protegido con equidad y lealtad las provincias y a los aliados. Y así, aquello podía llamarse [27] patronazgo del mundo entero con más exactitud que si lo llamáramos dominio[53]. Paulatinamente fue menguando, ya antes, esta práctica y uso, pero después de la victoria de Sila la perdimos del todo[54]: en efecto, cualquier cosa dejó de parecernos injusta con nuestros aliados cuando contra los ciudadanos se estaba usando tamaña crueldad. Por lo tanto, con él, de una causa honorable se siguió una victoria nada honorable: pues, al vender en subasta[55] en el foro los bienes de ciudadanos buenos y de otros ricos —¡ciudadanos, en cualquiera caso!—, se atrevió a afirmar que subastaba su propio botín. Lo sucedió, con una causa impía y una victoria también infame, uno capaz no solo de confiscar los bienes de los ciudadanos, sino de unificar todas las provincias [28] y territorios bajo la jurisdicción de la desgracia[56]. Como consecuencia, tras el maltrato y destrucción de pueblos extranjeros hemos visto cómo Masilia era llevada en procesión triunfal como muestra de la pérdida de nuestro dominio[57], y que el triunfo era a costa de aquella ciudad sin la que nuestros generales nunca celebraron triunfo en las guerras transalpinas. Muchas otras acciones abominables

contra nuestros aliados podría recordar con solo que el sol hubiera conocido alguna más afrentosa que esta en particular. Con razón somos, pues, castigados[58]. En efecto, si no hubiéramos tolerado que quedaran impunes los crímenes de muchos, esa permisividad tan grande nunca habría llegado a un solo hombre: la herencia de sus bienes alcanzó a pocos, pero la de sus codicias, a muchos facinerosos[59].

A decir verdad, nunca faltará el germen y la causa para [29] guerras civiles mientras gente corrupta recuerde y espere aquella sangrienta subasta: tras haberla lanzado Publio Sila durante la dictadura de su pariente[60], la misma persona no tuvo reparo, treinta y seis años después, en sumarse a otra más criminal; y otro Sila, que en aquella dictadura había sido secretario, en esta fue cuestor urbano[61]. A partir de esto debe entenderse que con la perspectiva de tales incentivos nunca habrán de faltar guerras civiles. Y así, hoy las paredes de la ciudad están en pie y subsisten —temiendo ellas, eso sí, los estragos más crueles—, pero la república la hemos perdido del todo[62]. E incurrimos en estas calamidades —pues hay que retomar el asunto— mientras preferimos ser temidos a ser queridos y apreciados. Y si al pueblo romano le han podido pasar estas cosas cuando ejercía su dominio de modo injusto, ¿qué deben pensar los particulares?

Siendo evidente que la fuerza de la benevolencia es grande y débil la del miedo, toca tratar por qué medios podemos conseguir del modo más fácil posible con honor y lealtad el afecto [30] que deseamos[63]. Pero no todos lo requerimos en el mismo grado, ya que hay que ajustarse al tipo de vida adoptada por cada uno y ver si precisa ser apreciado por muchos o si le basta con unos pocos. En concreto, téngase por seguro y además principal y absolutamente necesario el tener lazos íntimos y leales de amigos que nos amen y valoren nuestras cualidades. En efecto, pura y simplemente esta es la única cosa en que no hay mucha diferencia entre varones más elevados y normales, y ambos han [31] de conseguirla casi por igual. Quizá no todos requieren en la misma medida del honor y el reconocimiento y la benevolencia de los ciudadanos; sin embargo, a aquel que los posee lo ayudan en cierta medida para granjearse las amistades y también para todo lo demás.

PARTES DE LA GLORIA

Pero sobre la amistad ya he tratado en otro libro, que se titula [**9**] *Lelio*[64], ahora tratemos sobre la gloria[65]; aunque también sobre esta materia hay una obra mía en dos libros; pero toquemos el tema, puesto que es de gran ayuda a la hora de ejecutar tareas importantes. Pues bien, la gloria suprema y acabada se basa en estas tres cosas: si la masa nos aprecia, si nos es leal, si con particular admiración nos considera merecedores de honor[66]. Ahora bien, si hay que exponerlo de modo claro y breve, todo esto se genera en la masa aproximadamente a partir de lo mismo que en los particulares. Pero hay también otro acercamiento a la masa para poder colarnos, por así decir, en el sentimiento de todos en general[67].

Benevolencia

[32] Pues bien, respecto a la primera de aquellas tres cosas que he mencionado, examinemos las normas de la benevolencia[68]; ciertamente esta se obtiene sobre todo con atenciones. La benevolencia se mueve, en segundo lugar, ante una voluntad de prestar esas atenciones, incluso si las posibilidades de uno no llegan para eso. Por otra parte, las simpatías de la masa se suscitan con la fama y reputación de liberalidad, de beneficencia, de justicia, de lealtad y de todas aquellas virtudes que tienen que ver con la dulzura de costumbres y la accesibilidad. Y, a decir verdad, porque aquello mismo que llamamos honesto y honorable nos agrada por sí mismo y suscita el aprecio de todos por su naturaleza y apariencia y, diríamos, resplandece especialmente a partir de las virtudes que he enumerado, nos vemos urgidos por la naturaleza misma a amar a aquellos en los que pensamos que se dan esas virtudes. Y estos son, por cierto, los motivos de mayor peso para el afecto; pues pueden existir aparte algunos otros de peso menor.

Lealtad

[33] Por otra parte, el obtener crédito se puede lograr con dos cosas: si se nos juzga dotados de prudencia y a la vez con justicia. Ciertamente, damos crédito a aquellos de quienes pensamos, por una parte, que entienden más que nosotros y confiamos en que se anticipan a lo que se avecina; y por otra, a los que, cuando ha llegado la hora de actuar y la situación es crítica, pueden resolver el problema y adoptar una resolución de acuerdo con las circunstancias. Esta es la prudencia que los hombres estiman como útil y verdadera. A los hombres justos [y que inspiran confianza] —esto es, a los hombres buenos—, se les da tal crédito que no levantan sospecha ninguna de querer engañar y causar daño[69]. De hecho, estimamos con mucha razón que a estos pueden encomendarse nuestra vida, nuestros bienes, nuestros hijos. Por consiguiente, de [34] estas dos la que más importa para obtener crédito es la justicia, como quiera que esta última sin la prudencia tiene suficiente prestigio, mientras que la prudencia sin la justicia no sirve para obtener crédito. En efecto, cuanto más astuto y taimado es uno, tanto más antipático y sospechoso se hace si falta la reputación de integridad. Por ello, la justicia asociada a la sensatez lo tendrá todo a favor para obtener el crédito de la gente. La justicia sin prudencia podrá bastante, pero la prudencia sin justicia no servirá de nada.

Pero para que nadie se extrañe de por qué yo, cuando está [35] [**10**] claro entre todos los filósofos que quien tiene una virtud las tiene todas —y yo mismo lo he defendido[70]—, ahora haga esta separación, como si cualquiera que no fuera prudente pudiera ser justo, una cosa es la precisión cuando en el debate se afina la verdad y otra cuando las palabras en su conjunto se adecuan al sentido más corriente. Por eso ahora yo hablo como el pueblo, exponiendo que unos varones son fuertes, otros buenos, otros prudentes. En efecto, hay que usar lenguaje popular y ordinario cuando hablamos de la

opinión popular, y de igual modo lo hizo Panecio[71]. Pero volvamos al asunto.

Honor

[36] La tercera de las tres cosas relacionadas con la gloria era esta: que, gozando de la admiración de los hombres, estos nos juzguen merecedores de honor[72]. Así pues, ellos admiran en general todo lo que observan como grande y más allá de sus expectativas, y en los individuos en particular si reconocen ciertas buenas condiciones insospechadas. De este modo, reverencian y ensalzan con las mayores alabanzas a los varones en los que piensan que reconocen algunas virtudes sobresalientes e incomparables; en cambio, desdeñan y minusvaloran a aquellos en los que consideran que no hay ninguna virtud, ningún coraje, ninguna energía. En efecto, no minusvaloran a todos a los que tienen mal reputados, pues a los que consideran corruptos, maledicentes, engañadores y prestos para causar agravio no los minusvaloran en absoluto, pero sí que tienen mal concepto de ellos. Por esto, como antes he expuesto, son minusvalorados los que, como se dice, «ni para sí ni para otros»[73], en los que no hay [37] nada de esfuerzo, de diligencia, de solicitud. Gozan de admiración los que se piensa que aventajan a los demás en virtud y que, por una parte, están limpios de cualquier deshonor y, por otra, pueden hacer frente a vicios a los que otros no tan fácilmente pueden. Pues los placeres, amos lisonjeros, desvían de la virtud los ánimos de la mayor parte, y los más, cuando se acercan las llamas del dolor, se espantan desmedidamente: la vida y la muerte, la riqueza y la pobreza agitan violentamente a todos los hombres[74]. Quienes con ánimo elevado y magnánimo desprecian estas cosas en sus dos vertientes * * *; y presentándoseles alguna acción grande y honorable, los atrae y arrebata, ¿quién no admirará entonces el brillo y hermosura de la virtud[75]? Por lo tanto, este [38] [**11**] desapego del ánimo provoca una gran admiración, y sobre todo la justicia, virtud que por sí sola otorga a los varones el nombre de buenos, parece maravilla a la masa. Y con razón, pues no puede ser justo nadie que tema la muerte, el dolor, el exilio o la pobreza, o que anteponga sus opuestos a la equidad. Y es objeto de la mayor admiración el que no vacila ante el dinero, y tienen por probado a fuego al varón en quien se reconoce esto último.

Así pues, aquellas tres cosas que se han propuesto para alcanzar la gloria, todas ellas las causa la justicia[76]: la benevolencia, porque quiere ser provechosa a muchos; el crédito, por idéntico motivo; y la admiración, porque desprecia y se muestra indiferente ante las cosas que trastornan a los más, consumidos por la avaricia.

JUSTICIA

Pues bien, a mi modo de ver, toda ordenación y programa de [39] vida requieren del apoyo de los hombres y, por encima de todo, de que haya con quienes trabar una

conversación íntima[77]; cosa que es difícil si no das la impresión de ser un varón bueno. En consecuencia, también el hombre solitario y el que vive en el campo precisan de la reputación de la justicia, y tanto más porque, si no la tienen, [serán tenidos por injustos], al no contar con [40] protección ninguna, sufrirán muchos agravios[78]. También para los que venden, compran, alquilan, arriendan y se ocupan en transacciones comerciales la justicia es imprescindible en su actividad. Su poder es tan grande que ni siquiera aquellos que comen del delito y del crimen pueden vivir sin alguna pizca de justicia[79]. Pues aquel de ellos que hurta o roba algo a uno cualquiera de sus cómplices, se queda sin sitio incluso en la cuadrilla de bandidos; y el que se llama capitán pirata, si no reparte equitativamente el botín, acabará o asesinado por sus compinches o abandonado. Es más, se dice que los bandidos tienen sus leyes, que deben obedecer y acatar. Y así, por su ecuanimidad a la hora de repartir el botín, el bandido ilirio Bardilis, del que da noticia Teopompo, consiguió un gran caudal[80]; y mucho mayor el lusitano Viriato, que llegó a derrotar a nuestros ejércitos y a nuestros generales, y al que el pretor Gayo Lelio, el llamado Sabio, quebrantó y destrozó, y de tal modo doblegó su fiereza que dejó a los sucesores una campaña fácil[81].

En consecuencia, si tan grande es el poder de la justicia que consolida e incrementa hasta el caudal de los bandidos, ¿cuánto habremos de pensar que es su poder entre leyes y tribunales y en una república organizada? Me parece a mí que no es solo [41] [**12**] entre los medos, como dice Heródoto[82], sino también entre nuestros antepasados el que antiguamente se establecieran reyes de buena conducta para poder disfrutar de justicia. Ciertamente, al verse la masa oprimida al principio por los que tenían más poder, solían refugiarse en uno en particular que destacara por su virtud; este, impidiendo los agravios a los más débiles, al establecer la equidad moderaba a los poderosos en igualdad de derecho con los más bajos. Y el motivo para establecer leyes fue el mismo que para los reyes. En efecto, siempre se ha buscado [42] un derecho equitativo, pues de otro modo no sería derecho. Si lograban esto con un único varón justo y bueno, se daban por satisfechos; al dejar de ser así, se idearon leyes que siempre tuvieran para todos una sola y la misma voz[83]. En consecuencia, es bien evidente que para mandar se solía escoger a aquellos que gozaran entre la masa de una gran reputación de justicia. Ahora bien, si a esto se le añadía que los mismos fueran además prudentes, nada había que la gente pensara inalcanzable con tales apoyos. Por lo tanto, hay que apreciar y conservar la justicia por todos los medios, tanto por ella misma —pues de otro modo no sería justicia— como por el aumento del honor y de la gloria.

Por otra parte, así como con el dinero hay no solo un método para ganarlo, sino también para invertirlo de modo que dé beneficios periódicos, no solo para los gastos inevitables, sino también para la liberalidad, igualmente hay que ganar e invertir la [43] gloria de acuerdo con un método. Ahora bien, Sócrates afirmaba lúcidamente que el camino más corto hacia la gloria, casi un atajo, era aplicarse por ser tal como quisiera ser considerado[84]. Quienes creen que pueden alcanzar la gloria duradera con fingimiento y huera simulación y engañando no solo de palabra, sino también con el gesto, están

terriblemente equivocados. La gloria verdadera echa raíces y renuevos; todo lo fingido cae pronto, como las florecillas, y nada simulado puede ser durable. Son muchísimos los testigos de una y otra parte, pero para abreviar me limitaré a una sola familia: en efecto, Tiberio Graco, hijo de Publio, será alabado mientras permanezca el recuerdo de las hazañas romanas; sus hijos, en cambio, no eran apreciados cuando vivían y, una vez muertos, se les cuenta entre los justamente abatidos[85]. Por lo tanto, quien quiera conseguir la verdadera - gloria [de la justicia], cumpla con los deberes de la justicia; y cuáles son estos, se ha expuesto en el libro anterior[86].

Pero hay que dar ciertas normas para con total facilidad ser [44] [**13**] tenidos por lo que somos, aunque la mayor eficacia está precisamente en ser lo que queramos parecer. Pues los ojos de todos se fijan en quien tiene desde pequeño una base de fama y prestigio, ya sea por su padre —como pienso que es tu caso, mi querido Cicerón—, ya sea por alguna otra circunstancia o azar, y se investiga qué hace, cómo vive; y, como quien está rodeado de una luz esplendorosa, ninguna de sus palabras o de sus acciones puede ser irrelevante. Por contra, aquellos cuyos primeros [45] años se desarrollan sin ser conocidos por la gente a causa de su irrelevante insignificancia, en cuanto llegan a la juventud deben formarse grandes expectativas y poner sus mejores empeños en alcanzarlas; y esto lo harán con más aplomo porque esa edad no solo no suscita envidias, sino que incluso se gana simpatías. Por lo tanto, el primer título de estima para la gloria es el que pueda obtener de acciones bélicas[87]. Muchos de nuestros antepasados destacaron en ella, pues casi siempre estaban en guerra. En tu caso, tu juventud ha coincidido con una guerra en la que una de las partes tuvo mucho de criminal y la otra escaso rédito. De todos modos, al haberte puesto Pompeyo en esta guerra al frente de un escuadrón de caballería, alcanzaste una gran alabanza con la equitación, el disparo de lanza y el aguante en las empresas militares, tanto por parte de un varón excelente como del ejército. Y con todo, tu alabanza se vino abajo a la par que la república. Pero yo he asumido este discurso no para hablar de ti, sino de la cuestión en general; así pues, sigamos con lo que queda.

[46] Por lo tanto, así como en lo demás son mucho más importantes las obras del ánimo que las del cuerpo, así también los objetivos que perseguimos con el talento y la razón dan lugar a más gratitud que los de la fuerza física. Por lo tanto, el primer título de estima procede de la moderación; luego, de la piedad hacia los padres y de la benevolencia hacia los del círculo más cercano. Además, por lo general se conceptúa de la mejor manera a los jóvenes que se han allegado a varones esclarecidos y sabios comprometidos con el bien de la república: si frecuentan el trato con estos, hacen suponer al pueblo que habrán de ser semejantes a aquellos a los que ellos mismos han elegido como [47] modelo que imitar. Estar en casa de Publio Mucio ayudó a la juventud de Publio Rutilio aportándole reputación de integridad y saber jurídico[88]. No es óbice que Lucio Craso, a pesar de su extrema juventud, no obtuviera su grandísima alabanza de otra fuente, sino que él mismo la generara merced a aquel famoso discurso de acusación tan apreciado[89]. Y a la edad en la que suelen merecer alabanza los que hacen ejercicios

—como conocemos el caso de Demóstenes[90]—, Lucio Craso demostró que él desarrollaba perfectamente en el foro lo que por entonces podía haber practicado en casa mereciendo alabanza.

Pasando a otra cosa, como hay dos modos de usar la palabra, [48] [**14**] uno que consiste en el diálogo, el otro en la discusión[91], no cabe ninguna duda de que la discusión verbal tiene más importancia para la gloria: de hecho, es lo que llamamos elocuencia. Sin embargo, es difícil expresar hasta qué punto la simpatía y cortesía del diálogo congracia los ánimos. Se conservan las cartas de Filipo a Alejandro, de Antípatro a Casandro y de Antígono a su hijo Filipo[92], tres personas con la máxima experiencia —así se nos ha transmitido—, en las que dan la norma de que se granjeen la benevolencia de los ánimos de la masa con palabras bondadosas y se atraigan a los soldados dirigiéndose a ellos en términos lisonjeros. Ahora bien, a menudo el discurso que se pronuncia ante la masa en una discusión suscita el reconocimiento por parte de todos. En efecto, se admira mucho a quien declama con elevación y juiciosamente, y quienes lo escuchan juzgan que también entiende y sabe más que los demás. Realmente, si en un discurso se encuentra el aplomo mezclado con moderación, no puede existir nada más admirable, y tanto más si esto se da en un joven.

[49] Por otra parte, si bien son muchos los tipos de discurso que requieren elocuencia y muchos jóvenes han alcanzado alabanza en nuestra república declamando ante jueces, ante el pueblo y ante el Senado, la admiración mayor se alcanza en los tribunales. Y en estos hay dos maneras, pues están constituidos por la acusación y por la defensa. Aunque de ellas es más loable la defensa, sin embargo también la acusación merece elogio muy a menudo. Me acabo de referir a Craso; lo mismo hizo de joven Marco Antonio[93]; también la acusación que hizo Publio Sulpicio dio fama a su elocuencia cuando trajo ante los tribunales a [50] Gayo Norbano, un ciudadano pendenciero y peligroso[94]. Pero, a decir verdad, esto no hay que hacerlo a menudo, y exclusivamente en bien de la república —como los que acabo de mencionar— o para obtener satisfacción de los agravios —como los dos Luculos[95]— o a modo de patrocinio —como yo en favor de los sicilianos y, en favor de los sardos, Julio [en defensa de M. Albucio][96] —; también es conocida la solicitud de Lucio Fufio a la hora de acusar a Manio Aquilio[97]. Así pues, una sola vez o, desde luego, no a menudo. Quien tenga que hacerlo más a menudo, hágalo como un servicio a la república, que no es reprobable el obtener reiteradamente satisfacción de sus enemigos. Aun así, que haya un límite: pues parece propio de un hombre endurecido, más bien casi inhumano, poner a muchos en riesgo de perder la vida. Asumir la fama de acusador no solo es peligroso para sí, sino también vil de cara al prestigio: es lo que le sucedió a Marco Bruto, de excelente familia, hijo de aquel que [51] fue extraordinariamente experto en derecho civil[98]. Además, también hay que mantener la siguiente norma del deber: nunca convocar a juicio capital a un inocente[99], pues esto no puede hacerse de ninguna manera sin cometer una bajeza. Ciertamente, ¿qué hay más bárbaro que trastocar la elocuencia, dada por la naturaleza

para el bien y conservación de los hombres, para que cause la desgracia y pérdida de los buenos? Y sin embargo, así como hay que huir de esto, no hay que tener escrúpulos de defender alguna vez a un culpable, con tal que no sea un canalla abominable. Esto lo quiere la masa, lo acepta la costumbre, incluso lo admite la compasión[100]. Al juez le corresponde en los procesos atenerse siempre a la verdad; al abogado, defender a veces lo verosímil, aunque no sea verdadero; yo no me atrevería a escribir esto, sobre todo al escribir sobre filosofía, si no fuera de la misma opinión Panecio, el más serio de los estoicos. La gloria y la gratitud se generan sobre todo al defender, y tanto mayores si resulta que se socorre a quien parece acorralado y acosado por la pujanza de algún poderoso, como yo hice de joven en defensa de Sexto Roscio Amerino frente al poderío del dictador Lucio Sila[101], aparte de otras ocasiones; como sabes, este discurso está disponible.

BENEFICENCIA Y LIBERALIDAD

INTRODUCCIÓN

Pasando a otra cosa, una vez presentados los deberes de los [52] [**15**] jóvenes que sirven para conseguir gloria, a continuación hay que hacer la exposición sobre la beneficencia y la liberalidad. Esto tiene dos aspectos, pues se actúa bondadosamente en bien de los necesitados o a base de obras o a base de dinero[102]. Esto último es más fácil, sobre todo para alguien rico, pero lo primero es más espléndido y brillante y más acorde con un varón fuerte y esclarecido. En efecto, aunque en ambos hay una generosa intención de complacer, una se saca del arca, la otra de la virtud; y el reparto que se hace usando el patrimonio consume la fuente misma de la generosidad. Así, la generosidad quita la posibilidad de ser generoso[103]: cuanto en favor de más personas la hayas usado, tanto menos puedes usarla en favor de otras muchas. En cambio, quienes son benéficos y liberales con sus [53] obras —esto es, con virtud diligente—, en primer lugar, cuanto más hayan aprovechado a otros, tantos más colaboradores tendrán para obrar generosamente; y luego, gracias a su hábito benéfico, estarán más dispuestos y más en forma, por así decir, para hacer el bien a muchos. Brillantemente reprocha Filipo a su hijo Alejandro en cierta carta[104] por intentar conseguir la benevolencia de los macedonios con repartos, diciéndole: «¿Qué motivo te llevó, ¡diantre!, a esa idea de creerte que te habrán de ser fieles los que has pervertido por dinero? ¿Acaso lo haces para que los macedonios se creen expectativas de que no vas a ser su rey, sino su criado y proveedor?». Bien estuvo lo de «criado y proveedor», porque es vil en un rey; pero mejor todavía el afirmar que el reparto es una perversión. En efecto, el que recibe se vuelve peor y más dispuesto a esperar siempre lo mismo. Él dijo esto para su hijo, pero pensemos que la norma sirve para [54] todos[105]. Por esto no cabe duda de que aquella generosidad que se basa en obras y solicitud es más honorable y tiene mayor alcance y

puede aprovechar a muchos.

REPARTOS DE DINERO

Sin embargo, en ocasiones hay que hacer repartos, y esta clase de generosidad no es totalmente rechazable[106], sino que a menudo hay que hacer partícipes del patrimonio a personas de mérito que pasan necesidad; pero con atención y mesura, pues muchos disiparon su hacienda por hacer repartos sin cuidado. ¿Qué hay más estúpido que poner los medios para no poder seguir haciendo lo que haces de buena gana? Y, además, a los repartos sigue la rapacería, pues, una vez que por tanto dar han comenzado las estrecheces, se ven obligados a echar mano de los bienes ajenos. Y así, aunque quieren ser benéficos para granjearse la benevolencia, el afecto que consiguen de aquellos a los que han repartido no es tan grande como el odio de aquellos a los que han expoliado. Por eso el patrimonio no hay que [55] encerrarlo de tal manera que la generosidad no pueda acceder a él, y tampoco hay que exponerlo de tal manera que todos lo tengan a su disposición. Es preciso un límite y que este dependa de la riqueza[107]. Con carácter general debemos recordar aquello que, de tanto decirlo nuestros compatriotas, se ha convertido ya en un proverbio: que la prodigalidad no tiene fondo[108]. Ciertamente, ¿qué límite puede haber cuando reclaman una cosa los beneficiarios habituales y esa misma los otros?

En general hay dos clases de dadivosos, unos los derrochadores [**16**] y otros los liberales. Son derrochadores los que dilapidan su dinero en fiestas públicas, distribuciones de carne sacrificada, espectáculos de gladiadores, organización de juegos y combates de fieras: cosas que no van a reportarles sino un recuerdo insignificante de ellos, cuando no ninguno[109]. Son liberales, por otro lado, los que con su riqueza o redimen de los piratas a los cautivos, o asumen las deudas de los amigos, o ayudan a casar a las hijas, o los apoyan para que adquieran o aumenten sus propiedades. Y así, me pregunto con extrañeza qué se le pasó a [56] Teofrasto por la cabeza en el libro que escribió *Sobre las riquezas*[110]*,* en el que hay muchas cosas brillantes y una disparatada: se despacha bien largamente alabando la provisión magnífica de espectáculos públicos y considera que el rédito de las riquezas es disponer de recursos para tales gastos. A mí, en cambio, me parece mucho mayor y más cierto el rédito de la liberalidad que he presentado en pocas palabras. ¡Con cuánta mayor seriedad y verdad nos conmina Aristóteles a no admirar estas reparticiones de dinero que se hacen para seducir a la masa!: «Si quienes están asediados por el enemigo se vieran obligados a comprar el agua a una mina por cuartillo, de primeras esto parece increíble y todos se asombran; pero cuando lo piensan mejor, lo disculpan por la necesidad; ¡y no nos asombramos muy mucho con estos desmesurados dispendios y estos gastos inmensos! Sobre todo, cuando ni socorren una necesidad ni se aumenta el prestigio —y el disfrute mismo de la masa es fugaz y de corta duración y buscado por los más inconstantes, a pesar de que en ellos, al quedar saciados, [57]

muere a la par el recuerdo del placer—»[111]. Y hace una buena recapitulación cuando dice además que estas cosas agradan a niños y a mujercillas y a esclavos y a los libres más semejantes a los esclavos, pero que de ninguna manera puede aprobarlas un hombre serio y que sopesa con criterio ajustado lo que se hace.

Ahora bien, soy consciente de que en nuestra ciudad se ha convertido en una tradición desde los buenos tiempos reclamar fausto a los varones óptimos cuando son ediles[112]. Y así, Publio Craso, rico tanto en el sobrenombre como en bienes[113], organizó como edil un espectáculo sobresaliente; y poco después Lucio Craso, edil junto con Quinto Mucio[114], el más mesurado de los hombres, despachó su edilidad con enorme boato; a continuación, Gayo Claudio, hijo de Apio[115], y muchos después: los Luculos, Hortensio, Silano[116]. Pero a todos los anteriores los aventajó Publio Léntulo durante mi consulado[117]; a este lo emuló Escauro[118]; pero los espectáculos más grandiosos fueron los de mi querido Pompeyo durante su segundo consulado. Ya sabes qué opino sobre todo esto[119]. De todos modos, hay que evitar la [58] [**17**] sospecha de mezquindad. A Mamerco[120], que era muy rico, el no haber sido edil le supuso perder las elecciones para cónsul. Por eso, ante las peticiones del pueblo —siempre que los varones buenos, aunque no lo deseen, al menos no lo reprueben— hay que hacerlo, con tal que sea de acuerdo con los recursos, como también hice yo[121]; y asimismo si en alguna ocasión con un reparto popular se obtiene algún resultado más importante y más útil: a Orestes, por ejemplo, hace poco los almuerzos en la calle, bajo el título de diezmo a los dioses, le reportaron un gran reconocimiento[122]. Tampoco hay que censurar a Marco Sejo por dar al pueblo, durante una carestía, un modio de grano por un as[123]: en efecto, se quitó de encima la antigua mala reputación con un gasto ni ignominioso —pues era edil— ni demasiado grande. En cambio, para mi querido Milón fue motivo de gran honor hace poco el sofocar todas las tentativas revolucionarias de Publio Clodio comprando gladiadores en defensa de la república, que dependía por completo de mi seguridad[124].

Así pues, hay motivo para los repartos si son necesarios o [59] útiles. Para esto la mejor regla es la del término medio. De hecho, Lucio Filipo, hijo de Quinto[125], varón de gran talento y de los más ilustres, solía enorgullecerse de haber conseguido los puestos más elevados sin haber organizado ningún espectáculo. Lo mismo afirmaban Cota y Curión[126]. También yo puedo enorgullecerme de eso en cierta medida, pues los gastos de cuando fui edil fueron bien escasos en comparación con la categoría de los puestos que logré a la edad legal mínima con voto unánime, cosa que no sucedió con ninguno de los que acabo de mencionar[127].

[60] De hecho, además, aunque es más atractivo lo que se da directamente, como en mano, la posteridad agradece más aquellos desembolsos mejores, como murallas, atarazanas, puertos, acueductos y todo lo relacionado con las necesidades de la república. Los teatros, pórticos y nuevos templos me da bastante reparo criticarlos en consideración a Pompeyo[128], pero los más sabios no los aprueban: por ejemplo, este mismo Panecio al

que sigo mucho en estos libros pero sin traducirlo, y Demetrio de Falero[129], quien reprocha a Pericles, el líder de Grecia, el haber gastado tanto dinero en aquellos famosos Propileos[130]. Pero sobre toda esta materia ya se debatió detalladamente en los libros que escribí *Sobre la república*[131].

Así pues, todo el sistema de esta clase de prodigalidad es vicioso en términos generales, pero en determinadas circunstancias es inevitable, y entonces hay que regularlo según las riquezas y limitarlo a un término medio.

[**18**] [61] En cuanto a aquel otro tipo de donaciones[132], el que procede de la liberalidad, no debemos tener una única actitud cuando los motivos son dispares: es diferente el motivo de quien está agobiado por el infortunio y el de quien, sin encontrarse en la adversidad, busca mejorar su posición. La generosidad deberá [62] estar más inclinada hacia los infortunados, a no ser que se hayan merecido su infortunio[133]. Sin embargo, con aquellos que quieren recibir ayuda no porque lo estén pasando mal, sino para ascender a un grado superior, en principio no debemos ser parcos en absoluto, sino que hay que tener buen sentido y solicitud para escoger a los que lo merecen. De hecho, brillantemente dice Ennio:

Obras buenas mal situadas malas obras, creo, son[134].

Lo que se entrega a un varón bueno y agradecido, aparte de [63] que da resultado en él mismo, lo da también en otros. En efecto, una vez evitada la ligereza, la liberalidad es lo más grato y la mayoría la alaba con entusiasmo porque la bondad de los personajes más grandes es refugio de todos. Así pues, hay que esforzarse por llegar a cuantos más mejor con unas atenciones que pasen a la memoria de sus hijos y descendientes, de modo que no puedan ser desagradecidos. En efecto, todos detestan al que olvida las atenciones y piensan que ese agravio, al desalentar la liberalidad, se les hace también a ellos y que quien lo hace es enemigo común de los más necesitados.

Además, es también útil para la república la generosidad de redimir de su esclavitud a los cautivos y dotar a los más necesitados: en el discurso de Craso encontramos escrito largamente que esto lo solían hacer los de nuestro orden senatorial[135]. Yo prefiero con mucho este hábito de la generosidad al dispendio en espectáculos: el primero es propio de hombres graves y magnánimos; el segundo, más o menos de aduladores del pueblo que, por así decir, halagan con placeres la liviandad de la masa.

[64] Así como a la hora de dar será conveniente ser espléndido, lo será de igual modo no ser áspero a la hora de reclamar, y ser ecuánime y accesible al contratar cualquier cosa, al vender, comprar, alquilar, arrendar, y con asuntos de vecinos y deslindes; inclinado a renunciar ante muchos a su derecho en muchas cosas, reacio a los pleitos en la medida de lo posible y no sé si incluso algo más de lo posible. En efecto, a veces renunciar en cierta medida al propio derecho no solo es liberal, sino incluso fructífero en ocasiones[136]. Hay que tener en cuenta la hacienda familiar —pues ciertamente es deshonroso permitir su menoscabo—, pero de tal modo que no quepa

sospecha de tacañería y mezquindad. En efecto, el mayor resultado del dinero es, por supuesto, poder ejercer la liberalidad sin expoliar el propio patrimonio[137].

También alaba Teofrasto la hospitalidad, y con razón[138]. Pues, a mi modo de ver, es muy apropiado que las casas de hombres distinguidos estén abiertas a huéspedes distinguidos, y también aporta distinción a la república el que los extranjeros no pasen penurias en nuestra ciudad gracias a una liberalidad de esta clase[139]. También es extremadamente útil, para los que quieran tener grandes expectativas de modo honorable, gozar de influencia y gratitud entre otros pueblos por medio de los huéspedes. En concreto, Teofrasto escribe que Cimón fue hospitalario en Atenas incluso con sus compatriotas laciadas; que, en efecto, había establecido y dado orden a sus capataces para que proporcionaran de todo a cualquier laciada que se hubiera acercado a su finca[140].

LIBERALIDAD EN LAS ACCIONES

Liberalidad para con los particulares

Las atenciones que se prestan de obra, no con repartos, se [65] [**19**] dispensan unas veces al conjunto de la república y otras a ciudadanos individuales. Pues redactar escritos de garantías[141], ayudar con recomendaciones y aprovechar con esta clase de saber a los más posibles afecta al aumento de la influencia y a la gratitud. Así pues, siendo muchas las grandezas de nuestros antepasados, la mayor es que el conocimiento y explicación de nuestro derecho civil, tan bien fundamentado, tuvo siempre la máxima consideración[142]. Y antes del desorden de nuestro tiempo quienes hacían cabeza ciertamente conservaron esto como propiedad particular; ahora, igual que pasa con los cargos y con todos los puestos de cualquier nivel, todo el prestigio de este conocimiento se ha aniquilado. Y esto es tanto más infame al haber sucedido en un momento en que había quien en ciencia hubiera ganado fácilmente a todos los anteriores, a quienes igualaba en honor[143]. Por tanto, esta obra es gratificante para muchos y muy adecuada para ganarse a la gente con atenciones.

[66] Pasando adelante, muy próxima a esta arte es la capacidad oratoria, más seria y grata y más distinguida. En efecto, ¿qué hay más preeminente, ya sea por la admiración de su auditorio o por la esperanza de los necesitados o por el agradecimiento de aquellos a los que se ha protegido? Por esta razón nuestros antepasados le otorgaron el primer puesto en períodos de paz. Así pues, cubren un campo muy amplio las atenciones y el patrocinio de un hombre experto en hablar y habitualmente aplicado al trabajo y que defienda sin pesar ni remuneración los pleitos de muchos —cosa que está en los hábitos de nuestros padres—[144]. El asunto me aconsejaba lamentarme en este momento por la [67] suspensión de la elocuencia —por no decir su muerte—, si no temiera dar la impresión de dolerme de mí mismo. Pero contemplo, sin embargo, qué oradores han

desaparecido, en qué pocos hay buenas expectativas, en cuántos menos, capacidad, y en qué número tan elevado, temeridad[145].

Aunque no todos —ni siquiera muchos— pueden ser expertos en derecho o en oratoria, de todos modos puede aprovechar mucho con obras el que procura atenciones a muchos, el que intercede por ellos ante jueces y magistrados, el que cuida de los intereses de otro, el que hace solicitudes de asesoramiento legal o defensa. Quienes hacen esto se granjean mucho agradecimiento y su solicitud se difunde por todas partes. Y no hace [68] falta amonestarles —salta a la vista— que tengan cuidado de no chocar con alguno cuando quieran ayudar a otros. En efecto, a menudo hieren o a quien no deben o a quien no conviene: si sucede sin darse cuenta, es por incuria; si es a sabiendas, por inconsciencia. Además, a aquellos con quienes choques involuntariamente hay que presentarles como disculpas, como buenamente puedas, por qué fue inevitable lo que hiciste y no pudiste hacerlo de otro modo; y hay que compensar con las demás obras y servicios lo que parezca haber sido un atropello.

Ahora bien, como a la hora de ayudar a las personas se suele [69] [**20**] atender a su conducta o a su posición, se tiende a decir —así se expresa la gente— que al distribuir sus atenciones se fijan en la conducta de las personas, no en su posición. Son palabras honorables pero, a fin de cuentas, a la hora de prestar sus servicios, ¿quién no antepone a la causa de un varón excelente y pobre la gratitud de uno rico y poderoso? En efecto, normalmente nuestra voluntad se inclina más hacia aquel que parece capaz de corresponder de modo más pronto y expedito. Pero hay que fijarse con más detalle en cuál es la naturaleza de las cosas. Pues está claro que aquel pobre, si es un varón bueno, puede ser agradecido aunque no pueda demostrarlo con obras. Atinadamente dijo, fuera quien fuera[146], que quien tiene dinero es que no lo ha devuelto y quien lo ha devuelto no tiene; quien ha mostrado gratitud la tiene y quien la tiene la ha mostrado. Sin embargo, los que se consideran adinerados, de alto rango y opulentos ni siquiera quieren verse comprometidos por una atención; antes bien, consideran que ellos han ofrecido una atención al haber aceptado algo, da igual lo grande que sea, y además sospechan que se les solicita o se espera de ellos algo; en cambio, servirse del patronazgo de otros o ser llamados clientes[147] [70] lo temen como a la muerte. Por contra, cuando el pobre aquel recibe algo, considera con razón que se ha tenido en cuenta su persona, no su posición, y se esfuerza por mostrarse agradecido no solo con aquel que lo ha merecido, sino también con aquellos de quienes espera —pues tiene muchas necesidades—; y ciertamente no alardea de sus servicios, si es que presta alguno, sino que incluso les quita importancia. Hay que tener presente que, si defiendes a alguien pudiente, su agradecimiento queda en él o, como mucho, en sus hijos; si, en cambio, defiendes a un pobre, pero honrado y modesto, todos los de condición humilde y buena conducta, de los que hay multitud entre el pueblo, ven que disponen de un amparo.

Por esto pienso que es mejor emplear las atenciones en [71] personas buenas que en adineradas. Con carácter general hay que poner los medios para poder cumplir con todas las clases pero, si se llega a una disyuntiva, está claro que hay que tomar por experto a Temístocles: cuando uno le consultó si casar a su hija con un varón bueno pobre o con

uno menos íntegro pero rico, dijo: «Yo prefiero a un hombre de bien con falta de dinero antes que dinero con falta de hombría de bien»[148]. Es más, las costumbres se han estropeado y han degenerado por la veneración de las riquezas. Su cantidad, ¿qué nos importa a cada uno de nosotros? Quizá le ayuda a aquel que las posee, y esto no siempre; pero pongamos que sirve: puede que tenga más para gastos pero ¿cómo va a ser más honorable? Y si además es un varón bueno, que las riquezas no impidan que se le ayude, con tal que no se busque la compensación, y que en general el planteamiento no sea lo rico que es cada uno, sino cómo es.

La última norma a la hora de dedicar atenciones y obras es no emprender nada contrario a la equidad, nada por hacer daño; pues la justicia es el cimiento de la estima y reputación permanentes, y sin ella nada puede ser digno de alabanza.

LIBERALIDAD PARA CON EL CONJUNTO

[**21**] [72] Pasando a otra cosa, como se ha hecho exposición sobre el tipo de atenciones que afectan a los individuos, a continuación corresponde debatir sobre las relacionadas con todos y las que lo están con la república[149]. Estas mismas, por su carácter, en parte se relacionan con todos los ciudadanos en conjunto, y en parte tocan a grupos particulares, que además son las que provocan más gratitud. Con carácter general hay que poner cuidado en el bien de unos y otros; y, si es posible, debe prestarse atención, y no menos, a los particulares, pero de modo que el asunto sea beneficioso a la república, o al menos no perjudicial. El reparto de grano de Gayo Graco fue grande, y en consecuencia agotaba el tesoro público; el de Marco Octavio fue moderado, tolerable para la república y necesario para la plebe, de modo que fue saludable para los ciudadanos individuales y para la república[150].

[73] Quien gobierne la república ha de estar atento sobre todo a que cada uno conserve lo suyo y que no se hagan confiscaciones de los bienes de los particulares. En efecto, fue perniciosa la propuesta de ley agraria hecha por Filipo cuando fue tribuno, pero aceptó con buena cara el que se anulara y se mostró en este asunto extremadamente moderado[151]. En cambio, aparte de otras muchas demagogias de su actuación, fue dañino afirmar que en la ciudad no llegaban a dos mil los que poseían todo. ¡Peligrosas palabras, que buscaban la equiparación de la propiedad! ¿Qué desgracia puede haber mayor que esta? En efecto, este es el motivo principal por el que se han establecido repúblicas y ciudades: para mantener lo propio[152]. De hecho, aunque los hombres comenzaron a reunirse por instigación de la naturaleza, sin embargo buscaban la protección de las ciudades por la esperanza de conservar sus bienes[153].

También se ha de estar atento a evitar lo que a nuestros antepasados [74] les sucedía a menudo, que por la pobreza del tesoro público y la frecuencia de las guerras había que aplicar un tributo[154]; para que esto no suceda hay que tomar medidas con mucha antelación. Si, por contra, alguna necesidad de tal contribución sobreviniese a alguna

república —pues, en vez de «a la nuestra», prefiero hacer augurios así, y de todas formas mi discusión no es sobre nuestra república, sino en general—, habrá que poner los medios para que todos entiendan que, si quieren sobrevivir, hay que someterse a lo inevitable[155]. Y todos los que vayan a regir la república deberán preocuparse de que haya provisiones de las cosas necesarias para el sustento. No hace falta debatir cómo suele y debe ser su adquisición, pues es evidente; pero había que tocar el asunto.

[75] Aspecto capital en el desempeño de una actividad o cargo públicos es disipar hasta la más mínima sospecha de codicia. El samnita Gayo Poncio[156] dijo: «¡Ojalá la Fortuna me hubiera reservado para aquellos tiempos cuando los romanos comenzaran a aceptar regalos, y hubiera nacido entonces! No hubiera yo permitido que su dominio durara mucho». Ciertamente habría tenido que esperar muchas generaciones, pues hace poco que este mal ha penetrado en nuestra república. Y así, llevo bien el que Poncio viviera entonces, siendo de carácter tan enérgico. Todavía no han pasado ciento diez años desde que Lucio Pisón presentó una propuesta de ley contra la concusión, siendo así que antes no había habido ninguna[157]. Después, en cambio, ha habido tantas leyes, cada una más dura que la anterior[158], tantos acusados, tantos convictos, una guerra [itálica] tan dura, provocada por miedo a los tribunales, tanto saqueo y expolio de los aliados por culpa de la supresión de leyes y tribunales[159], que si seguimos en pie es por la debilidad de los otros, no por nuestra fuerza. Panecio alaba a Africano porque fue sobrio[160]; ¿cómo no [76] [**22**] iba a alabarlo? Sin embargo, en él había otras cualidades más importantes; la alabanza de la sobriedad no correspondía solo a un hombre, sino también a la época. Paulo se apoderó de todos los tesoros de los macedonios, que eran enormes: tanto dinero aportó al tesoro público que el botín de un solo general supuso el final de los tributos[161]. Y él, sin embargo, no metió en su casa nada aparte del recuerdo imborrable de su fama. Emulando a su padre, Africano no se enriqueció en absoluto tras la destrucción de Cartago. Y el que fue censor junto con él, Lucio Mumio, ¿acaso se volvió más opulento cuando hizo desaparecer la más opulenta de las ciudades[162]? Prefirió ensalzar Italia antes que su casa; aunque me parece que con el ensalzamiento de Italia su casa misma resulta más ensalzada[163].

Así pues, ningún vicio hay más repulsivo —para que mis [77] palabras vuelvan a su curso— que la codicia, sobre todo en los que hacen cabeza y en quienes rigen la república. En efecto, usar la república para enriquecimiento propio no solo es vil, sino también criminal y abominable. Y así, el oráculo que pronunció el Apolo de Delfos de que Esparta no se perdería por ningún otro motivo que por la codicia[164], parece una predicción no solo para los lacedemonios, sino también para todos los pueblos ricos. En cambio, quienes están al frente de la república con nada pueden granjearse más fácilmente la benevolencia de la masa que con la sobriedad y la templanza.

[78] En cambio, quienes quieren ser populares[165] y por este motivo o intentan plantear la cuestión agraria para expulsar a los dueños de sus haciendas o piensan que hay que condonar a los deudores los préstamos recibidos, arruinan los cimientos de la

república[166]: primero la concordia —que no puede existir cuando a unos se les quita el dinero y a otros se les condona la deuda—, luego la equidad, que se pierde por completo si a cada a uno no se le permite tener lo suyo. Pues es propio de la comunidad y de la ciudad, como antes he expuesto[167], que la conservación de los bienes de cada uno esté garantizada y libre de [79] cuidados. Además, con este perjuicio causado a la república ni siquiera consiguen aquella gratitud que pensaban. Pues aquel al que le han arrebatado su propiedad es un enemigo, y aquel al que se le ha otorgado incluso oculta que quería recibir, y sobre todo disimula su alegría ante la cancelación de deudas, para no parecer que era insolvente. Sin embargo, el que sufre un agravio guarda el recuerdo y manifiesta su dolor; y no por ser más los que inicuamente han recibido que los injustamente expoliados tienen los primeros más fuerza. En efecto, estas cosas no se valoran por el número, sino por la influencia. ¿Qué equidad hay en que un campo en propiedad desde hace muchos años, o incluso generaciones, pase a ser del que no tenía ninguno y, en cambio, lo pierda el que lo tuvo?

De hecho, por este tipo de agravios los lacedemonios desterraron [80] [**23**] al éforo Lisandro y asesinaron al rey Agis[168], cosa que nunca había sucedido allí, y a partir de aquel momento se sucedieron unos desórdenes tan graves que surgieron los tiranos y se envió a la nobleza al exilio y se echó a perder una república magníficamente organizada. A decir verdad, no solo cayó ella, sino que trastornó al resto de Grecia al contagiarle unos males que, partiendo de Lacedemonia, se difundieron ampliamente[169]. Y a nuestros Gracos, hijos del esclarecido varón Tiberio Graco, nietos de Africano, ¿acaso no los aniquilaron las disputas sobre la cuestión agraria[170]?

En cambio, sin duda Arato de Sición es alabado merecidamente[171]: [81] habiendo estado su ciudad durante cincuenta años en manos de tiranos, salió de Argos hacia Sición y se apoderó de la localidad introduciéndose en ella subrepticiamente; tras doblegar de modo inopinado al tirano Nicocles, rehabilitó a seiscientos exiliados, que habían sido los más opulentos de esa ciudad, y liberó a la república con su llegada. Pero se dio cuenta de un gran problema respecto a los bienes y las propiedades: por una parte, juzgaba que era totalmente injusto que sufrieran necesidad aquellos a los que él había rehabilitado, cuyos bienes habían pasado a manos de otros, y por otra pensaba que no era demasiado equitativo cambiar unas propiedades con cincuenta años de antigüedad, porque muchas de ellas se poseían por herencia o por compra o por dote, sin injusticia ninguna. Ante todo esto, juzgó que no convenía ni quitárselas a unos ni dejar sin [82] compensación a sus antiguos poseedores. Así pues, como determinó que para solucionar el asunto hacía falta dinero, anunció que era su intención marchar a Alejandría y ordenó que el asunto quedara tal cual hasta su regreso; fue rápidamente a reunirse con Ptolomeo[172], su anfitrión, que era entonces rey, el segundo tras la fundación de Alejandría. Una vez que le hubo explicado que él quería liberar a su patria y le hubo informado del problema, consiguió con facilidad de un rey tan rico, siendo él además un varón excelente, que le ayudara con una importante cantidad. Cuando la llevó a Sición, tomó como consejeros a quince notables con quienes estudió los argumentos tanto de los que poseían lo ajeno

como de los que habían perdido lo suyo; y haciendo tasación de las propiedades, consiguió persuadir a unos para que optaran por recibir dinero y cedieran las propiedades, y a otros para que consideraran más ventajoso cobrar el valor que recuperar lo suyo. De este modo se consiguió, estableciendo la concordia, que todos se retiraran sin queja. ¡Qué gran varón y [83] digno de haber nacido en nuestra república! Así es como conviene tratar a los ciudadanos y no, como ya hemos visto dos veces, hacer una subasta en el foro y poner los bienes de los ciudadanos en boca del pregonero[173]. En cambio, aquel griego, como corresponde a un varón sabio y preeminente, consideró que había que cuidar de todos; y esta es la suprema razón y sabiduría de un buen ciudadano: no quebrantar los intereses de los ciudadanos y mantener unidos a todos con la misma equidad.

—«Que vivan de balde en propiedad ajena»[174]. —«¿Cómo va a ser eso? ¿Habré comprado y construido yo, cuido e invierto yo para que tú disfrutes de lo mío contra mi voluntad? Dar a unos lo que no es suyo, ¿qué es sino arrebatar algo a otros? [84] A decir verdad, ¿qué objeto tiene el "borrón y cuenta nueva[175]" sino que con mi dinero te compres un predio, tú te lo tengas y me quede yo sin el dinero?». Por eso hay que preocuparse de [**24**] que el endeudamiento no sea causa de perjuicio para la república; esto puede evitarse por muchos medios sin que, en caso de haberlo, los ricos pierdan lo suyo y los deudores se lucren con lo ajeno. En efecto, nada mantiene más fuertemente unida a la república que el crédito, que no puede existir en ninguna medida si el pago de los préstamos no es obligatorio. Nunca se maniobró con más fuerza para suprimir los pagos que durante mi consulado[176]: se intentó con las armas y el ejército por parte de hombres de todo tipo y clase, y les hice frente de tal manera que se suprimió de la república este mal por completo. Nunca hubo un mayor endeudamiento ni se solucionó mejor ni más fácilmente, pues una vez eliminada la perspectiva del impago se impuso la necesidad de vender. Y, a decir verdad, este nuestro vencedor, que entonces fue vencido[177], lo que había concebido cuando le interesaba lo llevó a cabo cuando ya no le interesaba nada. Tal era su inclinación al desatino que le daba gusto sin más el desatinar, aunque no hubiera motivo.

[85] Así pues, se mantendrán aparte de este tipo de repartos —dar a unos, quitar a otros— quienes se ocupen de la república, y sobre todo pondrán los medios para que cada uno conserve lo suyo según la equidad del derecho y de los tribunales, y para que ni los pobres sean avasallados a causa de su condición humilde ni a los ricos la malquerencia les cause dificultades para mantener o recuperar lo suyo; y también para engrandecer la república en poder, territorios y rentas sirviéndose de todos los medios a su alcance, tanto en guerra como en paz[178]. Esto es propio de grandes hombres, esto solían hacer nuestros antepasados; quienes cumplen con esta clase de deberes obtendrán, a la par que la máxima utilidad para la república, una crecida gratitud y gloria.

CUIDADO DE LA SALUD Y DE LA FORTUNA

Pasando a otra cosa, en estas normas sobre la utilidad el [86] estoico Antípatro de Tiro[179], que murió recientemente en Atenas, considera que Panecio omitió dos: el cuidado de la salud y el del dinero. Opino que si un filósofo tan importante las omitió es porque son patentes; desde luego, son útiles. Ahora bien, la salud se apoya en el conocimiento del propio cuerpo, y en la observación de qué cosas suelen beneficiarlo o perjudicarlo, y en la moderación con todos los alimentos y las comodidades, y en abandonar los placeres para cuidar del cuerpo y, por último, en la experiencia de aquellos a cuyo campo de saber corresponden estas cosas. En cuanto a la otra, debe adquirirse el patrimonio [87] por aquellos medios que están libres de ignominia, y conservarse, e incluso incrementarse, con el esfuerzo y el ahorro. Esta materia la ha desarrollado muy apropiadamente Jenofonte, el discípulo de Sócrates, en el libro titulado *Económico*, que traduje del griego al latín cuando tenía más o menos la edad que tú tienes ahora[180]. Ahora bien, sobre toda esta cuestión de ganar e invertir el dinero —ya me gustaría también en cuanto a usarlo—, ciertos personajes estupendos que se sientan en el Jano Medio[181] debaten con más propiedad que ningún filósofo de ninguna escuela; de todos modos, hay que conocer estas cosas, pues tienen que ver con la utilidad, de la que se ha debatido en este libro.

CONTRAPOSICIÓN DE COSAS ÚTILES

[**25**] [88] En cuanto a la contraposición de utilidades —ya que este era el punto cuarto, omitido por Panecio—, a menudo es inevitable. Ciertamente, se suelen evaluar los beneficios del cuerpo en relación con los externos y los externos en relación con los del cuerpo, y los del cuerpo entre sí y los externos en relación con los externos. Los del cuerpo se evalúan en relación con los externos de este modo: que prefieras estar sano antes que ser rico; los externos en relación con los del cuerpo de este otro: ser rico antes que gozar del máximo poderío físico; los del cuerpo entre ellos, así: que se anteponga la buena salud al placer, la fuerza a la velocidad; en cuanto a los externos: la gloria a las riquezas, [89] las rentas urbanas a las rurales. A este género de contraposiciones corresponde aquella anécdota de Catón el Viejo[182]: al preguntársele qué era lo más conveniente para el patrimonio familiar, respondió: «Apacentar bien el ganado». ¿Y lo segundo? «Apacentarlo medianamente bien». ¿Y lo tercero? «Apacentarlo mal». ¿Y lo cuarto? «Arar». Y cuando quien había preguntado dijo: «¿Y qué opina de prestar a interés?», Catón dijo: «¿Y qué de matar a un hombre?»[183]. A partir de esto y de otras muchas cosas debe entenderse que suelen darse comparaciones entre utilidades y que con razón se ha añadido este cuarto aspecto de indagación sobre los deberes. Abordaremos lo restante a continuación.

---

[1] El tema del libro II es «lo útil» *(utile*, griego *symphéron)*; en ocasiones el término castellano resulta

insuficiente, por ejemplo cuando se dice que las personas pueden ser útiles (cf. II 11); hay que entender, por lo tanto, el término con la amplitud de «lo ventajoso», «lo beneficioso».

2 La misma idea en *Sobre la adivinación* II 5; quizá encierre una alusión a Bruto, que dedicó un tratado filosófico a Cicerón; cf. *Disputaciones Tusculanas* V 1.

3 El preámbulo consiste en una apología de su actividad filosófica ante personas del orden senatorial (II 2-6) y ante los sabios (II 7-8). Una defensa similar, pero más elaborada, puede leerse en *Del supremo bien y del supremo mal* I 1-10, y seguramente su perdido *Hortensio* abundaba todavía más en ello.

4 Cicerón argumenta que dedicó a la vida pública sus mejores empeños mientras fue posible hacerlo (cumpliendo así con el deber expuesto, por ejemplo, en I 70-73); pero que fue expulsado de ella tras la victoria de César en el 46 a. C., aludido en esta ocasión de forma más discreta, pero igualmente dura. En II 3 la alusión se extiende también a Marco Antonio y a sus seguidores.

5 Además de en Pompeyo, Cicerón puede estar pensando en Catón el Joven, en Marco Marcelo y en la lista de personajes desaparecidos de *Filípicas* II 12.

6 Cf. nota a I 3.

7 A su formación juvenil con filósofos y a sus contactos posteriores con ellos se refiere en I 155; cf. nota. Su amargura no era exclusivamente política, sino que puede verse aquí una discreta alusión a la muerte de sobreparto de su hija Tulia en el 45 a. C., que le afectó profundamente.

8 *Studium sapientiae*, transposición de los términos *philía*, 'amistad', 'inclinación', y *sophía*, 'saber', de donde «filosofía»; el elogio de la filosofía se puede leer también en *Las leyes* I 58-62 y *Disputaciones Tusculanas* V 5.

9 Cf. I 153. Los antiguos filósofos aludidos son Sócrates, Platón y Aristóteles; cf. WALSH 158.

10 Su perdido *Hortensio*, que tanto conmovió al joven san AGUSTÍN, *Confesiones* III 4.

11 La estabilidad de carácter *(constantia)* ha sido repetidamente presentada como una de las características fundamentales del hombre bueno, por ejemplo en I 67-71.

12 La crítica consiste en enfrentar el aparente dogmatismo de la enseñanza moral estoica con el escepticismo académico que Cicerón profesa; de hecho, propone sustituir lo «cierto» *(certum)* por lo «plausible» *(probabile)*, y prefiere «apoyar», «atenerse» *(sequor)* en vez de «asentir» *(assentior)*; cf. DYCK 369-370.

13 Cicerón dirige su crítica contra Pirrón (que precisaba ayuda para todo porque no confiaba en sus sentidos; cf. DIÓGENES LAERCIO, IX 62) y sus seguidores, los escépticos; si bien la Academia asumió postulados escépticos, lo hizo moderadamente, sin que bloqueara la capacidad de actuación; en *Cuestiones académicas* II 99, Cicerón expone con más detalle el método por él usado, procedente de Carnéades.

14 Esta es la tercera aparición en la obra del término *probabilis*, que a partir de ahora traduce el griego *pithanón* y puede verterse con el castellano 'plausible'; en los casos anteriores se ha traducido 'razonable' porque seguramente equivale al término griego *eúlogos*; cf. C. MORESCHINI, «Osservazioni sul lessico filosofico di Cicerone», *ASNP* ser. 3, 9.1 (1979), 99-178, 117 y J. GLUCKER, «*Probabile*, *Veri Simile* and Related Terms», en J. G. F. POWELL (ed.), *Cicero the Philosopher. Twelve Papers*, Oxford, 1995, 115-143, 131.

15 En abril-mayo del 45 a. C. Cicerón publicó dos libros de sus *Cuestiones académicas (Academica priora)*, y en junio otros cuatro *(Academica posteriora)* sobre epistemología. Solo nos ha llegado un libro de cada parte: el primer libro de los *posteriora* seguido del segundo libro de los *priora*. El debate *ex utraque parte* (proponiendo siempre los sentidos contrapuestos) constituía un método académico; cf. DYCK 370.

16 Cf. I 1-2.

17 Cf. I 9-10.

18 El postulado principal del libro III será precisamente la inseparabilidad de ambos principios.

19 Los estudiosos han encontrado gran dificultad en las «tres categorías», pues el debate consiste en confrontar dos; se han propuesto muchas soluciones, e incluso Winterbottom relega las palabras *tria genera* entre cruces; cf. DYCK 372-374; sin embargo, WALSH 158 aboga por los tres términos del silogismo que sigue a aquellas palabras *(haec* puede ser catafórico): lo útil, lo justo y lo honorable. Aunque en esta obra el peso de lo

justo sea muy inferior a los otros dos, no por ello deja de ser un razonable tercer término.

20 A continuación se clasifican las cosas útiles para el ser humano de acuerdo con la jerarquía estoica de los seres llamada *scala naturae*, basada en Aristóteles: inanimados (incluyendo vegetales), animales, humanos, dioses; se expone aquí y se desarrolla en II 12-15.

21 Respectivamente, *pietas*, 'cuidadoso respeto hacia aquellos con quienes existen lazos de sangre o religión', y *sanctitas*, 'observancia de los deberes impuestos por el sentido religioso', cf. *OLD, ss. uu*.

22 Se tratará este asunto en III 102-104.

23 El siguiente panorama de la progresiva acción del hombre guarda alguna semejanza con el desarrollo de *Sobre la naturaleza de los dioses* II 150-152, de raigambre estoica.

24 Se ha propuesto que estas palabras, similares a *Sobre la naturaleza de los dioses* II 151, proceden de una tragedia perdida, quizá el *Prometeo* de ACCIO.

25 Sobre el primero, cf. I 75. Pericles *(ca.* 495-429 a. C.) fue quizá el más prominente de los estadistas atenienses, además de un gran orador; tuvo un gran peso en la democracia ateniense, y como general inició un gran programa de renovación arquitectónica; su negativa a someterse a exigencias ajenas llevó a Atenas a la Guerra del Peloponeso; cf. *RE* 19, 748-790 (1); *NP* 10, 777-781.

26 Ciro II el Grande fue el fundador del Imperio persa, que gobernó entre el 559 y el 529 a. C. Para los griegos fue un gobernante modélico, a pesar de que sojuzgó a los helenos de Asia Menor. La *Ciropedia* de JENOFONTE transmitió una imagen idealizada de él; cf. *RE* S4, 1129-1166 (6); *NP* 4, 17-20 (2).

27 Agesilao (440-360 a. C.), rey de Esparta desde el 399 a. C., cuando venció a los persas y a los beocios, hasta su derrota definitiva por Epaminondas en la batalla de Leuctra. JENOFONTE, que era amigo suyo, celebró sus virtudes en su *Agesilao*; cf. *RE* 1, 796-804 (4); *NP* 1, 336-337 (2).

28 Cf. I 90.

29 Dicearco de Mesene *(ca.* 375/350-*ca.* 285 a. C.) fue un filósofo y polígrafo, discípulo de Aristóteles y Teofrasto, muy admirado por Cicerón, pero solo se conservan fragmentos de sus obras, cf *RE* 5, 546-563 (3); *NP* 4, 369-371. No parece que lo mencionado por Cicerón sea una obra independiente, sino más bien una parte de *La vida de Grecia*. El énfasis en la desgracia de origen humano, que queda sin desarrollar, quizá se deba al sentimiento de desastre político y social que dominaba a Cicerón; cf. LEFÈVRE 88.

30 Hasta ahora se ha tratado de las *artes* en cuanto útiles entre los hombres; el paso siguiente es referirse a la *virtus*. Para la traducción en este párrafo de *nostrarum rerum* como «nuestros intereses» (es decir, los asuntos de la clase dirigente), cf. LEFÈVRE 89; y de *sapientia* como «buen juicio», cf. DYCK 385.

31 Cf. I 101.

32 En I 15 se había dividido lo honorable en cuatro partes, que están en cierta medida reflejadas aquí.

33 El preliminar, dedicado a la influencia de la fortuna, ocupa II 19-20.

34 El gusto de Cicerón por la metáfora náutica referida a la fortuna remonta a *Sobre el orador* II 187.

35 Cicerón retoma aquí la *scala naturae* introducida en II 11.

36 Se alude a tres ejércitos derrotados por César durante la Guerra Civil: los de Pompeyo (en la batalla de Farsalo, el 9 de agosto del 48 a. C.), Escipión (en la de Tapso, 6 de abril del 46) y Gneo y Sexto Pompeyo (en Munda, 17 de marzo del 45).

37 Gneo Pompeyo Magno (106-48 a. C., *cos.* 70, 55, 52) político y general de gran relieve desde su juventud, pues derrotó a los enemigos de Sila en torno al 80 a. C. y después a Sertorio en Hispania. Como cónsul recuperó los derechos suprimidos por Sila a tribunos de la plebe y caballeros. Llevó a cabo brillantes acciones contra los piratas y contra el rey Mitridates del Ponto en el 66 a. C. Fue el gran adversario de César en la Guerra Civil, aunque antes había habido entre ellos una etapa de colaboración, llevada al máximo durante el conocido como Primer Triunvirato, junto con Craso. Pompeyo, tras las muertes de su esposa (la hija de César) y de Craso, apoyó la postura senatorial contraria a hacer concesiones a César. Derrotado en Farsalo, fue asesinado al intentar desembarcar en Egipto. Cicerón lo admiraba grandemente, aunque sin prescindir de críticas; cf. *RE* 21, 2062-2211 (31); *NP* 11, 556-564 (I 3); *MRR* 2, 124.

38 Parece que esta descripción se aplica muy bien al propio Cicerón en este último período de su vida; además, había sufrido exilio en el 58-57 a. C.

39 II 21 muestra la estructura de la cuestión de la *gloria* («lo que los hombres otorgan a otro hombre para fortalecer su posición y honrarlo») y del resto del libro II: en la enumeración de cinco aspectos, resultará que solo los tres primeros son aptos para la gloria genuina: *benivolentia* (II 23-32, en la que subsume el miedo), *fides* (33-35), *honor* (36-51); tras ellos, como inevitable, se desarrolla la *beneficentia/liberalitas* (52-85, correspondiente a los dos últimos aspectos de la enumeración), cf. LEFÈVRE 93-94.

40 Se reitera la referencia a los *populares*; cf. I 85.

41 La sección entre corchetes reproduce, aunque con leves divergencias, el contenido de II 21. Ha sido objeto de discusión entre los filólogos: frente a la propuesta de que se trata de una simple interpolación (como interpretan Brüser, Atzer[4], Fedeli, Dyck 1980, Cugusi), hay argumentos de peso para aceptar su carácter genuino —ya era conocida, por ejemplo, para Nonio—; parece más bien una doble redacción ciceroniana, cuyos motivos y lugar de inserción en la obra se nos escapan (Testard, Winterbottom; DYCK 387-390).

42 Se ha propuesto que este fragmento puede proceder de ENNIO, *Tiestes (scaen*. 402).

43 Alusión muy clara al asesinato de César; Cicerón prescinde de la conocida clemencia de este —de la que él mismo había sido beneficiario— y se imagina un odio popular contra él. La obediencia póstuma de la ciudad alude a la reunión del Senado del 17 de marzo, en la que se ratificaron las últimas disposiciones de César.

44 Cicerón alude al escándalo electoral relacionado con grandes sobornos, en el verano del 54 a. C., y que él vivió directamente. En el marco de la lucha contra la corrupción, el Senado decidió que los candidatos a cargos públicos tenían que presentarse previamente ante un tribunal de responsabilidades, si bien el fallo de este quedaba oculto hasta después de las elecciones *(tacitum iudicium*); pero esta propuesta la vetó un tribuno por temor a que se convirtiera en un juicio sin sanción popular; buscando otra vía, se preparó una ley consular *de tacito iudicio*; cf. PLUTARCO, *Catón el Joven* 44; CICERÓN, *Cartas a Ático* IV 17, 3. Sobre este hecho, L. DE LIBERO, *Obstruktion: politische Praktiken im Senat und in der Volksversammlung der ausgehenden römischen Republik (70-49 v. Chr.)*, Stuttgart, 1992, 34-35; una detallada descripción de los sucesos de ese verano en G. V. SUMNER, «The *Coitio* of 54 BC, or Waiting for Caesar», *Harvard Studies in Classical Philology* 86 (1982), 133-139.

45 Sigue la idea expuesta en PLATÓN, *La república* 578a.

46 Dionisio I de Siracusa (432-367 a. C.), cuñado del Dion mencionado en I 155, que resistió al poderío cartaginés y expandió su influencia por la Magna Grecia con el apoyo de Esparta. Cicerón había relatado ya esta anécdota en *Disputaciones Tusculanas* V 58ss.

47 Sucesor en Tesalia de Jasón de Feras (cf. I 108), Alejandro ocupó la tiranía desde la muerte de este, en el 370 a. C., hasta su propia muerte, en el 357 a. C. Tuvo que enfrentarse a la oposición de ciudades vecinas (como Larisa) y de la poderosa Tebas y se convirtió en paradigma de tirano suspicaz (por ejemplo, JENOFONTE, *Helénicas* VI 4, 35). No obstante, las fuentes divergen en cuanto a los motivos y los participantes en su asesinato; cf. *RE* 1, 1408-1409 (5); *NP* 1, 477 (15).

48 Aunque en Tracia los tatuajes eran signo de nobleza, en Grecia y Roma se usaban para estigmatizar —*stigma* es la palabra para 'tatuaje'— a esclavos y prisioneros de guerra, y por ello Cicerón lo menciona como un aspecto degradante; cf. DYCK 398-399.

49 Fálaris, tirano de Akragante (la actual Agrigento en Sicilia) entre el 570 y el 554 a. C., es paradigma de crueldad y gobierno por el terror, ejemplificados en el famoso toro de bronce que mandó construir para asar lentamente a sus víctimas mientras se escuchaban sus alaridos. Relata las circunstancias de su muerte un contemporáneo de Cicerón, DIODORO DE SICILIA 9, 30; cf. *RE* 19, 1649-1652; *NP* 10, 908-909.

50 Demetrio I de Macedonia, llamado Poliorcetes *(ca.* 337-283 a. C.), sufrió en el 287 el amotinamiento de sus propias tropas en Berea, que había sido tomada por su adversario Pirro de Epiro (sobre este, cf. III 86), con la consiguiente pérdida del poder por culpa de su arrogancia; cf. DYCK 399. Sobre Demetrio, cf. *RE* 4, 2769-2792; *NP* 4, 243-244 (2).

51 La victoria en la batalla de Leuctra (mencionada en I 61 y aludida en I 84) se atribuye habitualmente a

la habilidad de Epaminondas, pero también se suele mencionar la reluctancia de los aliados de Esparta, como se ve en JENOFONTE, *Helénicas* VI 4, 15.

52 La imagen ideal de los inicios de la dominación romana como una cierta Edad de Oro en la que se respetaba a los vencidos estaba muy difundida y se rastrea, por ejemplo, en Salustio, Livio y Tácito; cf. DYCK 401-402. Posteriormente, la corrupción habría hecho necesario un dominio más basado en la fuerza.

53 Sobre la idea del patronazgo, tan cara a Cicerón, cf. I 35. En cambio, el *imperium* (traducido aquí por «dominio») implicaba un poder irrestricto fundamentado en la fuerza.

54 Cicerón sitúa el punto clave del decaimiento moral romano en la dictadura de Sila, aunque existen denuncias de muchos autores que situaban su inicio mucho antes: el más antiguo, en el retorno de las tropas de Asia en el 187 a. C.; cf. WALSH 163-164. Como culpable del maltrato de los aliados Cicerón menciona expresamente, por boca de Lelio, a Tiberio Graco en *La república* III 41.

55 El latín se refiere explícitamente a una lanza *(hasta)* «porque la venta del botín cogido en la guerra se anunciaba con una lanza» (*DRAE, s. u.* «subasta»); en el párrafo siguiente va a reiterarse la mención de la lanza, metafóricamente ensangrentada. El gobierno de Sila, aunque restituyó el Senado, publicó largas listas de ciudadanos proscritos con secuestro de bienes. En II 73-78 se propone la inconveniencia de tales secuestros y subastas.

56 El clímax se produce con el «siguiente» dictador, Julio César, que para Cicerón carece de los elementos buenos de Sila y agrava los malos.

57 La colonia griega de *Massilia* (en griego *Massalía*, la actual Marsella) era aliada de Roma desde la Segunda Guerra Púnica y constituyó una importante base de operaciones para la conquista de la Galia. César la asedió en el año 49 a. C. durante la Guerra Civil por su apoyo a Pompeyo y aceptó su rendición, pero con pérdida de los derechos de ciudadanía; cf. *NP* 8, 442-445. En el *triumphus* (cf. I 77) era habitual pasear modelos en miniatura de las ciudades conquistadas.

58 El pesimismo político de Cicerón se acerca aquí al providencialismo estoico y se transmite a Lucano (en el libro VII de su *Farsalia)* y a Tácito, y a san Agustín y Orosio; cf. LEFÈVRE 100.

59 El testamento de César está documentado en Suetonio, *Vida de Julio César* LXXXIII 2; los herederos principales fueron tres sobrinos nietos, y, entre ellos, principalmente Gayo Octavio. También dejó en su testamento una manda para los ciudadanos de Roma. La alusión a los «herederos de sus codicias» apunta seguramente a Marco Antonio y a sus compañeros.

60 Publio Cornelio Sila *(cos. desig.* 65 a. C.), sobrino del dictador, defendido por Cicerón en el 62 de la acusación de haber estado involucrado en la conjuración de Catilina; en la Guerra Civil tomó partido por César y dirigió el ala derecha de su ejército en la batalla de Farsalo; cf. *RE* 4, 1518-1521 (386); *NP* 3, 825 (I 89); *MRR* 2, 154.

61 Poco se sabe de este *segundo* Cornelio Sila, elevado de humilde secretario a cuestor en la ciudad, una magistratura discreta; para Cicerón tal progreso es muestra del desorden social.

62 Famosa frase de Cicerón, que muestra la imagen de Roma como una cáscara sin el contenido que le dio vida, la libertad; la idea está ya en *La república* V 2.

63 Concluida la reflexión con la que se descarta el miedo, pasa a la benevolencia (II 30-32).

64 *Lelio, sobre la amistad*, acabado en el verano del 44 a. C., poco antes de empezar esta obra. Lelio (cf. I 90) es escogido por su proverbial amistad con Escipión Emiliano. Los libros *Sobre la gloria*, sin embargo, se han perdido.

65 Sobre el libro, escrito poco antes que *Los deberes* y hoy perdido, cf. nota en I 65. La defición de gloria, según *En defensa de Marcelo* 26 es: «prestigio brillante y ampliamente difundido por los grandes servicios en favor de sus conciudadanos o de la patria o de toda clase de hombres»; cf. además II 21. Un análisis detallado sobre la cuestión es el de G. MAZZOLI, «Reflessioni sulla semantica ciceroniana della gloria», en E. NARDUCCI, *Cicerone e i suoi interpreti. Studi sull"opera e la fortuna*, Pisa, 2004, 56-81.

66 Los tres elementos son, por lo tanto, el afecto *(diligit)*, el crédito *(fidem habet)* y el prestigio *(cum admiratione quadam honore dignos putat)*, los tres primeros enumerados en II 21.

[67] Los estudiosos no se ponen de acuerdo sobre cuál es el contenido de esta alusión: PHILIPPSON en su reseña a POHLENZ, *Antikes Führtentum* en *Philologische Wochenschrift* 56 (1936) 737-753, piensa en II 73 ss.; DYCK, en II 54-64, y GRIFFIN-ATKINS, en II 44-51. Quizá es una simple mención de que existen procedimientos innobles de obtener gloria, que no merecen ni ser nombrados; en concreto, el último punto especificado en II 21: el dinero.

[68] Es decir, el afecto de la muchedumbre: ocupa este capítulo.

[69] Esta frase ha suscitado dudas en los estudiosos, pues para cerrar la argumentación no se espera «y que inspiran confianza» *(et fidis)*, sino «y prudentes». Algunos editores, como Winterbottom, suprimen ese sintagma por considerarlo una interpolación.

[70] Aunque «todos los filósofos» puede resultar excesivo, tanto Platón como Aristóteles como la Estoa proclamaban la unidad de las virtudes; y Cicerón la había expuesto en *Disputaciones Tusculanas* III 14-18, y está implícita a menudo en esta obra.

[71] La crítica del abstruso lenguaje de los estoicos y la explicación de sus doctrinas con palabras más ordinarias es el tema de las ciceronianas *Paradojas de los estoicos*. Panecio y Crisipo estaban más abiertos a los usos populares y por eso Cicerón elogia al primero en *Del supremo bien y del supremo mal* IV 79.

[72] Se desarrolla en II 36-38.

[73] Único testimonio de este proverbio; cf. OTTO 16; se aplica a quien no sirve para nada.

[74] Nótese el lenguaje evocador (empezando por la descripción de los placeres como *blandissimae dominae)* para referirse al poder de las pasiones. Los epicúreos son descritos en III 117 como esclavos de los placeres.

[75] El pasaje es difícilmente aceptable en la forma transmitida por los manuscritos; la solución de Winterbottom, entre las muchas propuestas, supone la intervención más ligera posible, postulando una laguna (cuyo contenido aproximado sería «son alabados con razón»); cf. DYCK 417.

[76] En realidad, tal como se ha desarrollado la cuestión, no se esperaría «la justicia», sino «la virtud», en la que se incluye la justicia (DYCK 418 preferiría la *opinio iustitiae)*.

[77] Retoma el contenido de II 30 para pasar al siguiente asunto: la opinión de justicia.

[78] Desde la edición manuciana de 1581 las palabras entre corchetes suelen considerarse una interpolación.

[79] El código del honor entre criminales tiene larga tradición, pues ya se expone en PLATÓN, *La república* 351c al debatir sobre la justicia.

[80] Solo se conservan fragmentos de la obra de Teopompo de Quíos, historiador griego del siglo IV a. C., que continuó la obra de Tucídides hasta el 394 a. C. y escribió una historia de Filipo II de Macedonia; cf. *RE* 5A2, 2176-2223 (9); *NP* 14, 519-521 (3). Bardilis *(ca.* 448-358 a. C.), que había sido carbonero, llevó a los dárdanos de Iliria a constituir un reino que se extendió sobre parte de Macedonia y atacó incluso Epiro, hasta que finalmente fue derrotado por Filipo II; cf. *RE* 3, 12 (1); *NP* 2, 509 (1).

[81] Sobre Gayo Lelio cf. I 90. Solo Cicerón menciona la importancia de su campaña contra Viriato en el 145-144 a. C., quizá exageradamente. Este caudillo lusitano se alzó contra el poder romano y obtuvo varias victorias sobre las tropas enviadas contra él, hasta su asesinato por traición en el 139 a. C.

[82] Según HERÓDOTO, I 96-97, los medos nombraron rey a Deioces, famoso por la justicia de sus decisiones, porque los delitos y el desorden habían aumentado cuando dejó el puesto de juez.

[83] El tratamiento tan esquemático de la cuestión puede dar la impresión de que Cicerón considera la aparición de las leyes posterior a la caída de los reyes; sin embargo, en la tradición romana algunos de ellos, como Numa Pompilio, figuraban como grandes legisladores. El concepto implícito, muy difundido en la Antigüedad, es que el rey era fuente de la ley y regla de su aplicación, algo no atribuible a una persona en la República.

[84] JENOFONTE, *Recuerdo de Sócrates* II 6, 39, aunque allí se aplica a la consecución de amigos.

[85] Se trata aquí de dos homónimos Tiberio Sempronio Graco, padre e hijo. El padre *(cos.* 177, 163 a. C.) fue un general que conquistó a los celtíberos y fundó en Hispania la ciudad de Graccurris (en la actual Alfaro, La

Rioja); posteriormente conquistó la isla de Sardinia (la actual Cerdeña); cf. *RE* 19, 1649-1652 (53), 2, 10, 1403-1409; *NP* 13, 250-251 (I 15); *MRR* 1, 397; *FS* 3009. El hijo, más famoso, fue tribuno de la plebe en el 133 a. C. e intentó una enérgica reforma agraria de redistribución de la tierra a ciudadanos empobrecidos, con el objeto de remediar la caída de su número (especialmente, los capaces de servicio militar). Los rigurosos métodos usados para aprobar su propuesta y el uso de la herencia del rey Átalo III de Pérgamo para financiarla provocaron la ira de las clases elevadas y una gran crisis política que se saldó con su asesinato mientras intentaba su reelección como tribuno. A la muerte de este, su hermano Gayo se convirtió en su heredero político: nombrado tribuno de la plebe en el 123 a. C., procuró reeditar el programa de reformas de su hermano. Su intento de continuar como tribuno, a pesar de no haber sido reelegido, se saldó con su declaración de enemigo de la República y su muerte antes de su captura, en el 121 a. C.; cf. *RE* 2, 1409-1426 (54); *NP* 13, 251-252 (I 16); *MRR* 1, 493; *FS* 3011.

86 En I 20-41.

87 Tradicionalmente, la gloria militar era una buena base para la carrera política en Roma; pero recuérdese las matizaciones señaladas por Cicerón en I 74. Con tan solo diecisiete años, el joven Marco había servido en el 47 a. C. bajo las órdenes de Pompeyo en la Guerra Civil contra César, aunque este es el único testimonio de su actividad en ella al mando de «un escuadron» (tras suprimir *[alteri]* tras *alae*, pues es inverosímil que mandara toda un ala del ejército; cf. DYCK 428). En el 46 recibió el perdón oficial.

88 Publio Mucio Escévola *(ca.* 180-*ca.* 117 a. C., *cos.* 133) apoyó las reformas de Tiberio Graco siendo ya un famoso abogado; *RE* 16 425-428 (17); *NP* 9, 256-257 (I 5); *MRR* 1, 532; *FS* 2476. Publio Rutilio Rufo *(cos.* 105 a. C.) estudió con Panecio y fue modelo de vida según la doctrina estoica. Sirvió en Asia y sufrió injusta condena y exilio; cf. *RE* 2, 1269-1280 (34); *NP* 12, 794-795 (I 3); *MRR* 1, 555.

89 Sobre Lucio Licinio Craso, uno de los oradores más admirados por Cicerón, cf. I 108. El famoso discurso aludido fue el que pronunció en el 119 a. C., con tan solo veintiún años, contra Gayo Papirio Carbón, quien acabó desesperado y se suicidó.

90 El texto latino es algo ambiguo en cuanto a cuál es el término comparado: aunque Demóstenes (384-322 a. C.) no pronunció su primer discurso forense, *Contra Andoción*, hasta la edad de veintinueve años, siendo todavía estudiante de retórica con Iseo tuvo que defenderse, con dieciocho años, en un pleito civil sobre sus bienes: según a qué se atienda, puede equipararse con Craso o con el común de los jóvenes estudiantes; cf. WALSH 168; cf. *RE* 5, 169-188 (6); *NP* 4, 292-297 (2).

91 Como ya se dijo en I 132.

92 Tales cartas eran tema frecuente de ejercicio en las escuelas de retórica, de modo que es fácil dudar sobre su autenticidad. Sobre Filipo y Alejandro, cf. I 90. Antípatro (397-319 a. C.) fue la persona de confianza de Filipo tanto en guerra como en paz y gobernó Macedonia y Grecia tras la muerte de Alejandro, cf. *RE* 1, 2501-2508 (12); *NP* 1, 770-771 (1). Su hijo Casandro *(ca.* 358-297 a. C.), compañero de Alejandro en su expedición asiática, sucedió a Antípatro y consolidó el domino macedónico; cf. *RE* 10, 2293-2313 (2); *NP* 2, 1155-1157. Antígono I Monoftalmo (382-301 a. C.), amigo y colega de Antípatro, se encargó de los dominios asiáticos de Alejandro y fue uno de los más importantes diádocos; cf. *RE* 1, 2406-2413 (3); *NP* 1, 748-749 (1). Su hijo Filipo quedó ensombrecido ante la gran figura de otro hijo, Demetrio I Poliorcetes (cf. II 26); cf. *RE* 19, 2333-2334 (14).

93 Marco Antonio (143-87 a. C., *cos.* 99), abuelo del famoso triunviro Marco Antonio y considerado junto con Lucio Craso el orador más grande de su tiempo (Cicerón lo convierte en uno de los interlocutores de su *Sobre el orador)*, pronunció su primer discurso contra Gneo Papirio Carbón en el 112 a. C.; cf. *RE* 1, 2590-2594 (28); *NP* 1, 802 (I 7); *MRR* 2, 1.

94 Publio Sulpicio Rufo *(ca.* 124-88 a. C., *tr. pl.* 88) acusó de traición a Gayo Norbano en el 95 a. C. y, aunque no obtuvo su condena por la insistente obstrucción de este y de sus partidarios (Cicerón lo caracteriza negativamente por ser *popular)*, el suyo se convirtió en un proceso célebre. Años después Sulpicio fue asesinado con la llegada de Sila a Roma y su legislación fue abolida; cf. *RE* 4A1, 843-849 (92); *NP* 13, 935-936 (I 19); *MRR* 2, 41.

95 Otro proceso sensacional durante la juventud de Cicerón, rodeado de violencia. Lucio Licinio Luculo (117-*ca.* 56 a. C., *cos.* 74) y su hermano Marco Terencio Varrón Luculo *(ca.* 116-*ca.* 55 a. C., *cos.* 73)

obtuvieron la condena del augur Gayo Servilio por abandono de sus deberes oficiales. Este había acusado de peculado al padre de ambos años atrás. Sobre los Luculos, cf. respectivamente *RE* 13, 376-414 y 414-418 (104 y 109), *NP* 7, 529-531 (I 26 y 27); *MRR* 2, 100 y 109; *FS* 2248 y 3234.

96 Desde el 75 a. C. (tras su cuestura), Cicerón era patrono de Sicilia. Cinco años más tarde asumió la acusación contra Gayo Verres, procónsul de Sicilia entre el 74 y el 71 a. C., con una invectiva tan severa que este, siguiendo el consejo de su abogado, optó por el exilio. Sobre Gayo Julio César Estrabón, cf. I 108; en el 103 a. C. hizo algo similar al acusar de extorsión a Tito Albucio, que había sido propretor en Sardinia. Las palabras suprimidas desde Lambino, aparte de contener incongruencias, rompen la estructura quiástica.

97 Manio Aquilio Nepote *(cos.* 101 a. C.) fue gobernador de Sicilia en el 100 a. C. y a su vuelta a Roma fue acusado de extorsión por Lucio Fufio, considerado por Cicerón como un orador mediocre; a pesar de la vigorosa acusación, el abogado logró la absolución mediante el golpe de efecto de mostrar el pecho de su cliente lleno de cicatrices provocadas por la revuelta que había sofocado durante su mandato; cf. *RE* 2, 324-326 (11); *NP* 1, 933 (I 4); *MRR* 1, 570.

98 Marco Junio Bruto se ganó mala reputación por su insistencia en las acusaciones; cf. *Bruto* 130; cf. *RE* 10, 971-972 (50); *NP* 1, 933 (I 4). Su padre, del mismo nombre, es considerado uno de los fundadores del derecho romano merced a sus tres libros de derecho civil; cf. *RE* 10, 972 (49); *NP* 1, 933 (I 4); *FS* 2107.

99 Es decir, procesos que en caso de condena conllevaban la pérdida de la condición de ciudadano.

100 Así actuó Cicerón mismo: en el 54 a. C. defendió a Vatinio, al que había acusado dos años antes, y a Gabinio, claramente autor de extorsión.

101 Conservamos actualmente este su primer discurso forense, pronunciado en el 80 a. C., todavía con el estilo exuberante que luego rechazaría. Defendió con éxito a Sexto Roscio de la acusación de parricidio mostrando que el principal beneficiado de la muerte de su padre era su pariente Cornelio Crisógono, el favorito de Sila.

102 Tras una sección introductoria (II 52-54), de lo primero trata en II 65-85; de lo segundo, en II 54-64.

103 *Benignitate benignitas tollitur*, una paradoja bellamente configurada; a los peligros de la beneficencia ya se había referido brevemente en I 42-43.

104 Cf. II 48.

105 Los repartos *(largitiones)* degradan tanto al que da como al que recibe.

106 El resto del capítulo 54 sigue el planteamiento sobre los repartos de ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* 1120b23-1121a10.

107 *Ibid*. 1120b7.

108 A pesar de que Cicerón afirme que es una frase popular, esta es su única documentación.

109 Cicerón despreciaba este tipo de espectáculos públicos, como se comprueba en *Cartas a los familiares* VII 1, 3.

110 Sobre Teofrasto, cf. I 3. Su obra *Sobre las riquezas* se ha perdido.

111 La cita, en estilo indirecto, incluye varios problemas textuales y no corresponde a ninguna de las obras conservadas de Aristóteles: por ello se ha atribuido a alguna de sus obras perdidas o a otros autores (Aristón de Quíos o Aristón de Ceos). Una mina era una cantidad muy importante: en el siglo v a. C. con ella se cubría la manutención de un miembro de un jurado ateniense durante doscientos días; cf. GRIFFIN-ATKINS 85.

112 Entre los deberes de los ediles se encontraban el equipamiento urbano y el control de los incendios. También tenían alguna jurisdicción menor y organizaban los juegos públicos y festivales *(ludi)*. Estos tenían un presupuesto público, pero los ediles podían incrementar el gasto de su propio bolsillo, frecuentemente incluyendo combates de gladiadores.

113 Publio Licinio Craso (m. 87 a. C., *cos.* 97). Aparte del testimonio de Cicerón solo poseemos otro, y tardío (Macrobio), en que se mencione su apodo como *Dives* ('rico'), lo que permite el juego de palabras; fue padre del famoso triunviro Marco Licinio Craso; cf. *RE* 13 287-290 (61); *NP* 7, 526-527 (I 15); *MRR* 2, 6.

114 Sobre Lucio Licinio Craso, cf. I 108. Sobre Mucio Escévola «el Pontífice», cf. I 116.

[115] En el 99 a. C., cuando Gayo Claudio Pulcro *(cos.* 92 a. C.) era edil, se enseñaron por vez primera elefantes en el Circo Máximo; cf. *RE* 3, 2856 (302); *NP* 3, 395 (I 28); *MRR* 2, 17.

[116] Sobre los Luculos, cf. II 50; Quinto Hortensio Hórtalo (114-50 a. C., *cos.* 69) fue un prestigioso orador, superado en su tiempo solo por Cicerón; cf. *RE* 2, 324-326 (13); *NP* 6, 515-516 (7); *MRR* 2, 131; *FS* 1914. Décimo Junio Silano *(cos.* 62 a. C.) fue edil en torno al 70 a. C.; cf. *RE* 10, 1090-1091 (163); *NP* 6, 1099 (I 30); *MRR* 2, 172; *FS* 2128.

[117] Publio Cornelio Léntulo Espínter *(cos.* 57 a. C.) fue un edil partidario acérrimo de Cicerón en el 63 a. C.; cf. *RE* 4, 1392-1398 (238); *NP* 3, 815 (I 54); *MRR* 2, 199; *FS* 1353.

[118] Sobre Marco Emilio Escauro, cf. I 138. La extravagancia de sus gastos como edil, que le llevó a la bancarrota, fue el comienzo de su declive, pues en su actuación posterior el enriquecimiento fue el criterio dominante, con el consiguiente desastre final.

[119] La dedicación del teatro de Pompeyo (mencionado expresamente en II 60) en el 55 a. C. estuvo acompañada con juegos en los que salieron 600 leones, 410 panteras, 18 elefantes, etc.; cf. DYCK 444-445.

[120] Mamerco Emilio Lépido Liviano fue cónsul en el 77 a. C., tras su derrota un año antes; quizá fue vencido por no haber ocupado antes el puesto de edil, ya que desde este se podían desarrollar muchas acciones con que ganarse el favor de la plebe; cf. *RE* 1, 564 (80); *NP* 1, 212 (I 14); *MRR* 2, 88.

[121] En el 69 a. C. Cicerón ofreció como edil tres juegos, para los que recibió apoyo económico de los agradecidos sicilianos.

[122] No consta el año en que Gneo Aufidio Orestes *(cos.* 71 a. C.) fue edil ni esta acción suya se documenta en otra fuente; cf. *RE* 2, 2295-2296 (32); *NP* 2, 336 (I 8); *MRR* 2, 121. El diezmo *(decima)* era en Roma una ofrenda a los dioses consistente en la décima parte de un botín u otro bien; cf. *OLD s. u.* «decima». Si bien un reparto podía atraer críticas, su presentación como un acto religioso le protegía frente a ellas.

[123] Marco Sejo *(aed.* 74 a. C.), que como consecuencia de una condena había perdido la condición de caballero, organizó una distribución de grano porque la piratería estaba causando un desabastecimiento severo. El precio era realmente bajo, aproximadamente el 15 % respecto al del año siguiente, una vez superada la penuria. El as era la moneda de bronce de menor valor; cf. *RE* 2A1, 1121 (3); *MRR* 2, 102.

[124] Tito Annio Papiano Milón *(ca.* 95-48 a. C.) fue uno de los aliados políticos de Cicerón que apoyó su vuelta del exilio en el 57 a. C., año en que era tribuno; cf. *RE* 1, 2271-2276 (67); *NP* 1, 707 (I 14); *MRR* 2, 201. Los gladiadores se usaron para contrarrestar los grupos armados de Publio Clodio Pulcro (92-52 a. C.), que le hacían señor casi absoluto de la ciudad de Roma. Este Clodio, partidario de César, había promovido el exilio de Cicerón un año antes, siendo tribuno de la plebe; cf. *RE* 4, 82-88 (48); *NP* 3, 465-467 (I 4); *MRR* 2, 195; *FS* 1265. El enfrentamiento entre Milón y Clodio culminó con la muerte de este a manos de esbirros de Milón.

[125] Sobre Lucio Marcio Filipo, cf. I 108. Durante la Guerra Civil de Sila apoyó a este y posteriormente a Pompeyo. Cicerón le oyó hablar en el Senado y lo admiraba.

[126] Gayo Aurelio Cota (124-73 a. C., *cos.* 75) es uno de los interlocutores en *Sobre el orador* y en *Sobre la naturaleza de los dioses*. Gracias a Sila regresó del exilio en el 82 a. C. y continuó su carrera política hasta ocupar el consulado y el proconsulado de la Galia; cf. *RE* 2, 2482-2484 (96); *NP* 2, 382 (I 5); *MRR* 2, 96; *FS* 823. Gayo Escribonio Curión el Viejo *(cos.* 76 a. C.) combatió a favor de Sila en Oriente y después alcanzó el consulado; Cicerón vuelve a mencionarlo en III 88; cf. *RE* 2A1, 862-867 (10); *NP* 13, 115-116 (I 3); *MRR* 2, 92; *FS* 2996.

[127] Cf. II 59. Tras la reforma de Sila, las edades mínimas para alcanzar los cargos eran: cuestor, 31 años; edil, 37; pretor, 40; cónsul, 43, con intervalos mínimos de dos años entre ellos; cf. *NP* 3, 1020-1022, *s. u.* «cursus honorum».

[128] Cf. II 57. El teatro de Pompeyo, conocido como «el Teatro» por antonomasia, fue el más espléndido de los construidos en Roma, en el Campo de Marte, dentro de un complejo que incluía teatro, templo y cuadripórtico, tal como describe Cicerón; cf. *LtuR* 5, 35-38, *s. u.* «Theatrum Pompei».

[129] Cf. II 3.

[130] Los Propileos son el acceso cubierto a la acrópolis de Atenas desde el Oeste, construidos según

diseño de Mnesicles entre el 436 y el 432 a. C., pero nunca acabados. Por decreto de Pericles se financiaron, al igual que el Partenón y dentro del programa monumental para la acrópolis concebido por este, con el impuesto de los miembros de la Liga de Delos; cf. *OCD* 1222-1223, *s. u.* «Propylaea»; P. A. STADTER, *A Commentary on Plutarch's Pericles*, Chapel Hill-Londres, 1989, 147.

131 Entre los fragmentos que se conservan de esa obra no se encuentra nada de esto.

132 Según la división establecida en II 52, se inicia aquí el tratamiento de la *liberalitas*.

133 Recuérdese, por ejemplo, que en II 28 Cicerón había considerado a los romanos merecedores de su propia desgracia.

134 Se desconoce a qué obra pudo pertenecer este septenario trocaico (ENNIO, *scaen*. 409).

135 Quizá alude al discurso de Lucio Licinio Craso en el 106 a. C. en favor de la propuesta de ley de Quinto Servilio Cepión para poner fin al monopolio de los jurados en manos del orden ecuestre. Muchos senadores habían sido condenados en el 110 a. C. y Craso «adornó al Senado con sublimes alabanzas» *(En defensa de Cluencio* 140), posiblemente refiriéndose a la liberalidad de muchos senadores; cf. DYCK 451-452.

136 Renunciar al propio derecho viene a ser una descripción de la clemencia, recomendada en I 88.

137 Esta idea es una concreción de la paradoja presentada en II 52. Por otra parte, de resultados *(fructus)* del dinero había tratado ya en II 56 y II 63.

138 Seguramente de nuevo en su perdido *Sobre las riquezas*; cf. II 56.

139 En general, cuando existía intercambio de embajadores, a estos se les facilitaba alojamiento y recursos en Roma de acuerdo con una fórmula establecida; cf. *NP* 7, 352, *s. u.* «legatio». Además, la *Villa Publica*, un magnífico complejo en el Campo de Marte que se remonta a los primeros tiempos de la República, servía para alojar a embajadores de Estados con los que Roma estaba en guerra, pues no podían acceder al *Pomoerium*; cf. *LtuR* 5, 202-205, *s. u.* «Villa Publica».

140 Cimón de Atenas (510-450 a. C.), hijo del famoso Milcíades, fue un destacado militar y político ateniense que obtuvo la victoria final sobre Persia en el 480-479 a. C. Su admiración por Esparta, su conservadurismo y su aristocrática beneficencia le causaron la oposición de Pericles y Temístocles, que culminó con su ostracismo *ca.* 471 a. C. Pertenecía al *demos* Laciada, dentro de la tribu Eneís *(Oinēís)*; cf. *RE* 11, 438-453 (2); *NP* 3, 338-339 (2).

141 Una caución *(cautio)* era una promesa voluntaria con la que se garantizaba el cumplimiento de una obligación, tanto en el campo de los derechos personales como en el de los reales. Se incluye entre las *stipulationes* del pretor; cf. *NP* 3, 47, *s. u.* «cautio», TORRENT 154 *s. u.* «cautio». La expresión *in iure cauere* equivale a 'redactar fórmulas de *cautiones* para clientes', cf. *TLL* 3, 636, 72 *s. u.* «caueo».

142 La práctica del derecho se consideró tradicionalmente en Roma muy apropiada para las clases elevadas, pues conllevaba la intervención en la vida pública de la ciudad.

143 Nueva y evidente referencia a la pérdida de libertad con la dictadura de Julio César. La persona solo aludida —pues vivía aún— es Servio Sulpicio Rufo (105-43 a. C., *cos.* 51), amigo y compañero de estudios de Cicerón. En la novena *Filípica*, publicada poco después de la muerte de Sulpicio, Cicerón hace un sentido elogio de su carrera política y de su preeminencia como jurista, pues lo consideraba superior a todos los demás juristas juntos *(Filípicas* IX 10); cf. *RE* 4A1, 851-860 (95); *NP* 13, 936-937 (I 23); *MRR* 2, 240.

144 La *Lex Cincia* de 204 a. C. prohibía recibir pagos o regalos de los defendidos. Sin embargo, no preveía sancionas para los transgresores y las gratificaciones podían adoptar otras formas, como mandas testamentarias o préstamos a bajo interés; cf. TORRENT 596-597 *s. u.* «lex Cincia de donis et muneribus».

145 A la pérdida de libertad política, imprescindible para el debate público, se une que Cicerón sentía escaso aprecio por la generación más joven de oradores, partidarios de un estilo aticista estricto, más cercano a Lisias.

146 Este epigrama, de fuente desconocida, había sido usado en CICERÓN, *En defensa de Plancio* 68, escrito diez años antes.

147 «Cliente» se usa aquí en el sentido técnico de persona, aunque libre, dependiente de otra de alto rango;

esta situación constituía en Roma una estructura social reconocida en la Ley de las Doce Tablas: el *cliens* tenía una serie de derechos y deberes respecto a su *patronus*; cf. *NP* 3, 450-452, *s. u.* «cliens, clientes». Para evitar la expresión de inferioridad era habitual que el patrón se dirigiera a él como *amicus*, en vez de *cliens*.

148 Sobre Temístocles, cf. I 75. La anécdota, que sería después muy usada como moralizante, se encuentra también en DIODORO DE SICILIA, X 32.

149 De acuerdo con la división establecida en II 65.

150 Sobre Gayo Tiberio Graco, cf. II 43; como tribuno de la plebe en el 122 a. C. ordenó que cada ciudadano tuviera derecho a una cantidad mensual de grano a precio subvencionado, medida repetidamente condenada por Cicerón. Marco Octavio (tribuno de la plebe en año incierto, a comienzos del siglo I a.C.) derogó parcialmente la legislación frumentaria de Gayo Graco, si bien no se conoce en qué aspectos.

151 Sobre Lucio Marcio Filipo, cf. I 108. Cuando fue tribuno de la plebe, en el 104 a. C., su proyecto de ley agraria, de contenido desconocido, fue rechazado. La afirmación posterior de que la propiedad se concentraba en dos mil ricos posiblemente perteneciera a su discurso en defensa del proyecto de ley; aunque a Cicerón tal afirmación le parece peligrosa, no la rebate.

152 En el sentido de justicia, establecida como una de las condiciones de la beneficencia en I 41, *cuique suum*.

153 Eco del debate establecido en I 157-159.

154 *Tributum* se refiere específicamente a un gravamen que, nacido como ocasional sobre los ciudadanos para sufragar las guerras, desde el 167 a. C. pasó a ser un impuesto directo relacionado con la propiedad y aplicado a los habitantes de las provincias, salvo a ciertas categorías exentas (ciudadanos y *coloniae)*; cf. *NP* 14, 179-189, 180-181, *s. u.* «taxes». Para los ciudadanos fue simplemente suspendido, de modo que en situaciones de extrema necesidad podía exigirse de nuevo; cf. A. APARICIO PÉREZ, *Las grandes reformas fiscales del Imperio Romano: reformas de Octavio Augusto, Diocleciano y Constantino*, Oviedo, 2006, 32.

155 En toda esta argumentación se contiene implícita la idea de que todo impuesto es en principio malo, pues ataca la justa propiedad.

156 Los estudiosos debaten si la referencia es al general samnita que durante la Segunda Guerra Samnita derrotó a los romanos en el 321 a. C. en las Horcas Caudinas o a su homónimo padre, también mencionado por Cicerón en *Catón el Viejo o de la vejez* 41; cf. DYCK 467. Sea como fuere, la frase a él atribuida es sin duda una elaboración posterior *ex eventu*, quizá de un analista de la época de Sila.

157 Lucio Calpurnio Pisón Frugi *(cos.* 133 a. C.) promovió en el 149 a. C., cuando era tribuno, la primera ley *de repetundis*, para entender sobre las extorsiones de los magistrados sobre los provinciales; cf. *RE* 3, 1392-1395 (96); *NP* 2, 1003 (III 1); *MRR* 1, 492; *FS* 1055b; sobre la ley, cf. TORRENT 595, *s. u.* «lex Calpurnia repetundarum».

158 Seis leyes, con progresivo endurecimiento de penas, se dictaron entre el 123 y el 59 a. C.; cf. DYCK 468.

159 Se refiere a la Guerra Social, del 91 al 88 a. C., que Cicerón relacionaba con la eliminación de los caballeros en los jurados, si bien parece que el principal motivo de frustración y descontento fue la denegación de la ciudadanía a los aliados; cf. III 47.

160 Aquí y líneas más abajo, Escipión Emiliano; cf. II 76; la referecia a la amistad de ambos, en II 90.

161 Sobre el final del tributo, cf. II 74; sobre Lucio Emilio Paulo, cf. II 116. El botín tras la victoria de Pidna y el saqueo de Epiro, incluyendo el resultado de la venta como esclavos de 150.000 personas, fue incorporado al erario romano: las cantidades calculadas por los historiadores contemporáneos varían, pero son en todo caso astronómicas.

162 Lucio Mumio *(cos.* 146 a. C.), llamado Acaico por su conquista de Grecia, destruyó Corinto en el 146 a. C. (hecho mencionado en I 35); cf. *RE* 16, 1195 (7a); *NP* 9, 279-280 (I 3). La censura de Africano y Mumio fue en el 142 a. C.; cf. *MRR* 1, 474-475.

163 Al parecer, siguió siendo demasiado pobre para dotar a su hija, de modo que fue el Senado el que aportó la dote; cf. DYCK 470.

[164] Se atribuía ese oráculo a los reyes espartanos Alcámenes y Teopompo, del siglo VIII a. C. (PLUTARCO, *Obras morales* 239F).

[165] En el sentido expuesto en I 85. Evidentemente, de modo contrario al parecer de Cicerón.

[166] Se cuentan un total de once leyes agrarias, de diferente extensión, entre los años 133 (la de Tiberio Graco) y el 59 a. C. (promovida por César durante su consulado); cf. A. SUÁREZ PIÑEIRO, «*Populares versus optimates*: las *leges agrariae* en la tardía República romana», *Habis* 33 (2002), 175-191, 191.

[167] Cf. las referencias en II 73.

[168] En Esparta los éforos, cinco elegidos anualmente, tenían poderes ejecutivos y judiciales y ejercían cierto control sobre los dos reyes. En el 244 a. C. Agis IV llegó a rey gracias a Lisandro y con su apoyo intentó restaurar la constitución de Licurgo como medio para solventar las crecientes desigualdades sociales, incluyendo la cancelación de los préstamos. El otro rey impulsaba la facción contraria y, cuando Lisandro dejó el puesto, los éforos ordenaron la destitución y ejecución de Agis en el 241; cf. *RE* 1, 819-821 (4); *NP* 1, 341-342 (4).

[169] La lucha entre las facciones espartanas siguió y Cleómenes III (rey 235-222 a. C.) sí pudo emprender una importante revolución social. Sin embargo, la derrota militar le llevó al suicidio y dejó como herencia una inestabilidad que desembocaría en la llegada de la tiranía; cf. *RE* 11, 702-710 (6); *NP* 3, 433 (6). El primer tirano espartano fue Nabis, que accedió al trono en el 207 a. C.

[170] Sobre ellos, cf. II 43.

[171] Frente a los ejemplos negativos previos, se desarrolla extensamente el positivo de Arato de Sición (271-213 a. C.), que en II 83 incluye el máximo elogio dedicado nunca por Cicerón a un extranjero; cf. *RE* 2, 383-390 (2); *NP* 1, 954-955 (2). Destaca el concepto tan querido por Cicerón de la *concordia ordinum* como ideal político, resumido en II 85.

[172] Ptolomeo II Filadelfo (308-246 a. C.), sucesor de su padre Ptolomeo I Sóter, el primer rey de Egipto posterior a Alejandro. Destacó por la creación de una sólida estructura administrativa y de instituciones culturales; cf. *RE* 23, 1645-1666 (19); *NP* 12, 134-136 (3).

[173] Se refiere a las dos subastas por expropiación de proscritos sobre las que trató en II 28-29.

[174] Cicerón se sirve aquí del diálogo ficticio, como hará repetidamente en el libro III: usa el estilo directo para introducir las objeciones, según el esquema de la diatriba cínico-estoica. En este caso, el primer interlocutor reproduce una propuesta (condonación de un año de renta) del pretor Marco Celio Rufo en el 48 a. C. y de Dolabela un año después, aplicadas por César; cf. DYCK 477.

[175] En latín, *tabulae novae*, expresión referente a la cancelación de deudas borrando todos los registros (habitualmente consignados en *tabulae)*.

[176] La acumulación de deuda insolvente en el 63 a. C. fue usada por Catilina como estrategia revolucionaria para obtener apoyo frente al cónsul Cicerón, quien se opuso a la simple condonación. No se conoce, sin embargo, en qué consistieron las medidas alternativas de que habla: quizá estuvieran en la línea de Arato (créditos públicos a bajo coste, etc.).

[177] El juego de palabras alude a César, que habría sido un gran beneficiado en caso de que Catilina hubiera tenido éxito; de hecho, Cicerón pensaba en privado que César había tomado parte en la conjura; cf. DYCK 478. El odio político llega en las frases siguientes a las más altas cotas.

[178] Este capítulo es un resumen de lo tratado anteriormente.

[179] No disponemos de muchos datos sobre este filósofo estoico, discípulo de Panecio y amigo de Catón el Jóven y de Cicerón; cf. *RE* 1, 2516 (27).

[180] El *Económico* de Jenofonte, que sí ha llegado hasta nosotros, consiste en un diálogo entre Sócrates y Critóbulo acerca de la economía doméstica y la agricultura. No se ha conservado, en cambio, la traducción mencionada, compuesta en torno al 85 a. C.

[181] No está claro en qué consistía ese «Jano Medio» (arco, estatua o pórtico; único o triple), pero sí que estaba situado al este de la basílica Emilia; lo relevante es que en las referencias literarias se identifica como la zona de los banqueros; cf. *LtuR* 3, 93-94, *s. u.* «Ianus imus, medius, summus».

182 Sobre Marco Porcio Catón, cf. I 79.

183 Esta anécdota, relatada también por Columela, VI, pref. 4-5, y por PLINIO EL VIEJO, *Historia natural* XVIII 29-30, posiblemente procede de la colección de apotegmas de Catón mencionada en I 104.

LIBRO III

INTRODUCCIÓN

Hijo mío Marco, de Publio Escipión, el primero que se llamó [1] [**1**] Africano[1], escribió Catón —más o menos contemporáneo suyo— que solía decir que nunca estaba menos inactivo que cuando estaba inactivo, ni menos solo que cuando estaba solo. ¡Palabras ciertamente magníficas y dignas de un varón grande y sabio! Manifiestan que él solía pensar en sus ocupaciones durante el descanso y hablar consigo mismo en los momentos de soledad, de modo que nunca paraba y a veces no precisaba conversar con otro. Así, dos cosas que causan abatimiento a los demás, la inactividad y la soledad, a él lo estimulaban.

Me gustaría poder afirmar esto mismo de mí con verdad. Ahora bien, si emulándolo no puedo alcanzar una condición tan excelente, de seguro ando muy cerca en mis disposiciones. De hecho, ahora que con armas impías y por la fuerza se me impide dedicarme a asuntos políticos y judiciales, busco la vida retirada y por ese motivo, alejado de la ciudad, mientras recorro los [2] campos estoy solo a menudo[2]. Ahora bien, no hay que comparar este retiro con el retiro de Africano ni esta soledad con aquella. En efecto, él se tomaba de vez en cuando un descanso para relajarse de sus importantísimos servicios a la república y, apartándose del gentío y de la muchedumbre, a veces se retiraba a la soledad como a un puerto; mi retiro, en cambio, se debe a la falta de tareas, no al deseo de descansar. En efecto, una vez suprimido el Senado y destruidos los tribunales, ¿qué podría [3] hacer en la Curia o en el foro acorde conmigo[3]? Así yo, que en otro tiempo viví rodeado de grandes multitudes y a la vista de los ciudadanos, ahora, huyendo de la presencia de los criminales que por todas partes rebosan, me mantengo escondido en la medida de lo posible y estoy solo a menudo[4].

De todos modos, como he aprendido de hombres doctos que, entre los males, no solo conviene elegir el menor[5] sino también entresacar de estos mismos el bien que puedan contener, aprovecho por ello también el retiro —ciertamente, no el que merecía aquel que tiempo atrás procuró la paz a la ciudad[6]— y no me permito la languidez en un aislamiento producto de la necesidad, no de la voluntad. Ahora bien, a mi modo de ver [4] Africano alcanzó una alabanza mayor. En efecto, no se conserva ningún testimonio de su talento puesto por escrito, ninguna obra de su retiro, ningún producto de su soledad. De aquí debe entenderse que él, con el ejercicio de su intelecto y la indagación de las cosas en que reflexionaba, nunca estaba ni inactivo ni solo. Yo, en cambio, que no poseo tanta energía como para sustraerme mentalmente del callado aislamiento, aplico todo mi afán y atención a esta tarea de escribir. Y así, llevo escrito más en este corto tiempo de ruina de la república que en muchos años, cuando se mantenía[7].

Pasando adelante, querido Cicerón, si bien la filosofía entera [5] [**2**] es fructuosa y fecunda y ninguna parte de ella es baldía e improductiva, en ella ningún tema es más

fértil ni más fructífero que el de los deberes, del que se extraen normas para vivir de modo estable y honorable[8]. Por eso, aunque confío en que esto mismo lo escuchas y aprendes frecuentemente de mi querido Cratipo, el mejor de los filósofos de nuestro tiempo, estimo sin embargo conveniente que tales palabras resuenen en torno a tus oídos, sin prestar oído, si fuera posible, a ninguna otra cosa. [6] Y si bien esto han de hacerlo todos los que piensan emprender una vida honorable, no sé si alguien en mayor medida que tú. En efecto, estás sometido a una expectación[9] no pequeña sobre si vas a emular mi diligencia; si lo harás con mis cargos, grande; y si con mi fama, en cierta medida. Además, has asumido la grave responsabilidad de tu presencia en Atenas y con Cratipo: habiendo marchado allá para, por así decir, comprar en el mercado de las artes mejores, es totalmente ignominioso volver con las manos vacías, y deshonroso para el prestigio de la ciudad y del maestro. Por eso, procura conseguir tanto cuanto puedas con el esfuerzo de tu ánimo y con el tesón de tu trabajo —que trabajo es, más que placer, el aprendizaje—, y no des ocasión de parecer que, habiéndote proporcionado yo todos los recursos, tú mismo no has estado a la altura. Pero basta de esto, que mucho te he escrito a menudo para exhortarte. Ahora regresemos a la parte restante de la ordenación antes expuesta.

PLANTEAMIENTO INSPIRADO EN PANECIO

EL PROBLEMA DE PANECIO

[7] Pues bien, Panecio, que es sin disputa quien ha debatido con más detalle sobre los deberes y al que he seguido principalmente, introduciendo algo de mejora, propuso tres puntos en los que los hombres suelen reflexionar y debatir acerca del deber: uno, al dudar si lo que tratan es honorable o ignominioso; el segundo, si es útil o inútil; el tercero, en caso de que lo que tiene aspecto de honorable entre en conflicto con lo que parece útil, cómo conviene distinguirlos[10]. Los dos primeros puntos los desarrolló en tres libros, mientras que sobre el tercer punto escribió que lo expondría a continuación, pero no cumplió su promesa. Y esto [8] me resulta más asombroso porque su discípulo Posidonio[11] escribió que Panecio vivió treinta años después de publicar aquellos libros[12]. Me asombro de que Posidonio haya tocado esta materia someramente en ciertas anotaciones, aunque escribe que en toda la filosofía no hay materia tan necesaria[13].

Sin embargo, no estoy en absoluto de acuerdo con quienes [9] afirman que no es que Panecio omitiera ese tema, sino que lo abandonó deliberadamente y que no debería escribirse en absoluto, pues la utilidad nunca puede chocar con la honorabilidad[14]. Puede caber duda sobre una de estas cuestiones: si había que tratar este punto que es el tercero en la distribución de Panecio u omitirlo por completo; no puede ponerse en duda que Panecio se lo propusiera y lo abandonara. Ciertamente, es inevitable que a quien ha completado dos partes de una ordenación tripartita le quede la tercera. Además, al final del libro tercero promete que lo expondrá a continuación. Se presenta Posidonio [10]

como testigo fiable de esto, quien también escribe en una carta que Publio Rutilio Rufo[15], que había escuchado a Panecio, solía afirmar lo siguiente: igual que no se encontró a ningún pintor que terminara la parte que Apeles dejó empezada en su Venus de Cos —pues la hermosura del rostro quitaba la esperanza de emular el resto del cuerpo[16]—, así tampoco nadie continuó lo que Panecio había omitido [y no había acabado], a causa de la excelencia de lo acabado.

OPORTUNIDAD DE LA CUESTIÓN

[**3**] [11] Por lo cual, no cabe duda sobre la determinación de Panecio; sobre si habría hecho bien o no añadiendo esta tercera parte para investigar sobre el deber, quizá cabe el debate. Verdaderamente, ya sea que solo lo honorable es bueno —como opinan los estoicos[17]—, ya sea que lo honorable es el sumo bien —como parece a los peripatéticos como tú—, de manera que todo lo colocado en contraste apenas tiene la menor importancia, no hay que dudar que la utilidad nunca puede entrar en conflicto con la honorabilidad[18]. Y así, sé que Sócrates solía abominar de los que desagregaron mentalmente por primera vez estas cosas que están vinculadas por naturaleza[19]. Ciertamente, los estoicos se han mostrado tan de acuerdo con él que piensan que todo lo que es honorable es útil y no es útil nada que no sea honorable[20]. Y si Panecio fuera del tipo de hombre que afirma que la virtud [12] hay que cultivarla porque haciendo esas cosas se obtiene utilidad —como los que a la hora de escoger valoran el placer o la insensibilidad[21]—, se podría permitir afirmar que a veces la utilidad entra en conflicto con la honorabilidad. Pero, como es del tipo que solo juzga bueno lo que es honorable y que la vida ni resulta mejor por disponer de cosas que, por cierta apariencia de utilidad, están en desacuerdo con lo honorable ni peor por carecer de ellas[22], parece que no debió haber introducido un debate de esta clase, en el que se contrapone lo que parece útil con lo honesto. Efectivamente, lo que los estoicos llaman el sumo bien [13] —vivir de modo adecuado a la naturaleza— tiene, a mi modo de ver, el sentido de ajustarse siempre a la virtud y, en cuanto a lo demás, escoger lo que sea de acuerdo con la naturaleza, con tal que no sea incompatible con la virtud[23]. Siendo esto así, consideran algunos que no se hizo bien en introducir esta contraposición y que en este punto no debería haberse dado norma alguna en absoluto.

Sin embargo, lo que se dice honorable en sentido propio y verdadero solo se da en los sabios y nunca puede disociarse de la virtud. En quienes no hay una sabiduría perfecta no puede existir de ninguna manera lo honorable perfecto[24] propiamente [14] hablando, sino aproximaciones a lo honorable. En efecto, estos deberes sobre los que debatimos en estos libros los estoicos los llaman medios: son comunes y cubren un campo muy amplio; muchos los alcanzan por la bondad de su talento y por el desarrollo de sus estudios. El deber que los mismos llaman «recto» es perfecto y cumplido y, como

ellos afirman, «contiene todos los [15] números[25]», y aparte del sabio no puede darse en nadie. Cuando se realiza algo en lo que se manifiestan los deberes medios, parece ser perfecto en conjunto porque el vulgo por lo general no entiende en qué se aparta de lo perfecto y, en la medida en que entiende, considera que no le falta nada. Es lo mismo que sucede con poemas, pinturas y otras muchas cosas: que los inexpertos se complacen y alaban lo que no merece alabanza porque, pienso, en estas cosas se contiene una cierta calidad que atrae a los ignorantes que no pueden juzgar qué imperfección hay en cada cosa; y de este modo, cuando son enseñados por [**4**] gente experta[26], fácilmente dejan tal opinión. Así pues, ellos afirman que estos deberes sobre los que tratamos en estos libros son, diríamos, honorables de segundo rango, característicos no [16] solo de los sabios, sino comunes a hombres de toda clase. Por lo tanto, sirven de estímulo a todos aquellos en los que hay predisposición a la virtud. A decir verdad, cuando se traen a colación a los dos Decios o a los dos Escipiones[27], varones esforzados, o se llama «el Justo» a Fabricio o a Aristides[28], no se propone el ejemplo de fortaleza de los primeros ni el de justicia de los últimos como los del sabio, pues ninguno de ellos fue sabio del modo que queremos que se entienda al sabio; y tampoco los que han sido tenidos por sabios y llamados tales, como Marco Catón y Gayo Lelio[29], fueron sabios, y ni siquiera aquellos famosos Siete[30], sino que, gracias a la abundancia de sus deberes medios, ofrecían una particular semejanza y apariencia de sabios.

Por consiguiente, ni es legítima la contraposición de lo verdaderamente [17] honorable[31] con una utilidad en pugna ni hay que contraponer nunca lo que comúnmente llamamos honorable —cultivado por los que quieren ser tenidos por varones buenos— a los beneficios; y nosotros tenemos que cuidar y conservar lo honorable tal como entra en nuestra comprensión en igual medida que los sabios deben hacerlo con lo que se dice honorable en sentido propio y verdadero, pues de otro modo no puede mantenerse cualquier avance hacia la virtud que se haya hecho. Pero todo esto es respecto a quienes son tenidos por buenos por [18] el cumplimiento de sus deberes. Quienes, en cambio, lo valoran todo según sus intereses y beneficios y no están dispuestos a inclinar la balanza a favor de la honorabilidad[32], a la hora de decidir suelen contraponer lo honorable con lo que consideran útil, cosa que no hacen los varones buenos. En consecuencia, juzgo que Panecio, cuando dijo que los hombres suelen mostrarse dubitativos en esta contraposición, es que opinaba exactamente lo que dijo: tan solo que es usual, no que sea conveniente. Efectivamente, no solo es totalmente ignominioso estimar más lo que parece útil que lo honorable, sino que también lo es contraponer estas cosas entre sí y titubear sobre ellas.

LA REGLA Y LAS CIRCUNSTANCIAS

Así pues, ¿qué es lo que suele provocar incertidumbre en ocasiones y parece precisar examen? Opino que es cuando hay [19] incertidumbre respecto a la cualidad de

lo que se examina. En efecto, en algunas circunstancias llega a no resultar ignominioso lo que generalmente suele tenerse por ignominioso[33]. Pongamos como ejemplo algo que cubra un campo bien amplio: ¿qué crimen mayor puede haber que matar a un hombre, sobre todo a un allegado? Pues bien, ¿acaso incurre en crimen quien mata a un tirano, aunque sea su allegado[34]? A decir verdad, al pueblo romano, que considera esta la más hermosa entre las acciones ilustres, le parece que no. Entonces, ¿se impone la utilidad a la honorabilidad? Por el contrario, más bien la honorabilidad se ha atenido a la utilidad[35].

En consecuencia, para poder formar el juicio sin yerro ninguno cuando parezca que lo que entendemos como honorable está en conflicto con lo que llamamos útil, hay que establecer algo así como una fórmula[36]: si la seguimos al contraponer las cosas, nunca nos apartaremos del deber. Esta fórmula será plenamente [20] conforme con el pensamiento y la doctrina de los estoicos; ciertamente, es la que sigo en estos libros porque, si bien los académicos antiguos y los peripatéticos como tú —que en su momento eran iguales que los académicos— anteponen lo honorable a lo que parece útil, sin embargo aquellos a quienes todo lo honorable les parece que es igualmente útil y que no es útil cualquier cosa que no sea honorable desarrollan esta cuestión con más brillantez que aquellos a los que parece que hay cosas honorables no útiles y cosas útiles no honorables[37]. Ahora bien, mi Academia me da una gran libertad para que sea lícito defender todo aquello que a mi modo de ver sea lo más plausible[38]. Pero vuelvo a la fórmula.

[**5**] [21] Pues bien, quitarle al otro algo y acrecentar el beneficio propio a costa del perjuicio ajeno va más contra la naturaleza que la muerte, que la pobreza, que el sufrimiento, que las demás cosas que pueden sucederle a su cuerpo o a sus bienes externos, pues suprime desde el principio la convivencia y la comunidad humanas. En efecto, si nos comportamos de tal modo que cada uno por su propia ganancia despoje y ofenda al otro, es inevitable que se destroce lo que es más acorde con su naturaleza, la [22] comunidad del género humano[39]. Igual que, si cada uno de nuestros miembros tuviera la idea de pensar que podía ganar vigor adueñándose del vigor del miembro más cercano, sería inevitable que pereciera el cuerpo entero[40], de igual manera, si cada uno de nosotros se apodera de las pertenencias de otros y le quita a cada uno lo que pueda en vistas a su propio beneficio, es inevitable que se eche por tierra la comunidad y sociedad humanas. Ciertamente se permite sin oposición de la naturaleza que cada uno prefiera obtener para sí antes que para el otro lo relativo a las necesidades de la vida; lo que no tolera la naturaleza es que acrecentemos nuestros bienes, recursos y propiedades mediante el expolio de otros.

[23] A decir verdad, esto no solo está establecido por la naturaleza —esto es, por el derecho de gentes[41]—, sino también, de igual manera, por las leyes de los diversos pueblos con las que en cada ciudad se garantiza la vida social: que no está permitido hacer daño al otro por interés propio. En efecto, las leyes a esto es a lo que atienden, esto es lo que quieren: que permanezca intacto el vínculo entre los ciudadanos, y a

quienes lo deshacen los reprimen con penas de muerte, destierro, prisión o multas. Además, esto lo logra mucho mejor la regla de la naturaleza, que es ley divina y humana[42]; quien quiera acatarla —la acatarán todos los que quieran vivir según la naturaleza— nunca se lanzará a poner la mano sobre lo ajeno y apropiarse de algo quitado al otro. De hecho, son de mucho más valor según la naturaleza la [24] elevación de ánimo y la magnanimidad —y también la afabilidad, la justicia y la liberalidad— que el placer, que la vida, que las riquezas: es señal de un ánimo grande y elevado que, confrontando esas cosas con el bien común, se las desprecie y tenga en nada; quitar algo al otro por interés propio va más contra la naturaleza que la muerte, que el sufrimiento, que lo demás de esta clase. Paralelamente, es más acorde con la naturaleza arrostrar los mayores trabajos para amparar y favorecer, si fuera posible, a todos los pueblos, emulando a aquel famoso Hércules al que la opinión de los hombres, recordando sus atenciones, situó en la asamblea de los dioses[43], que vivir apartadamente, no solo libre de incomodidad ninguna, sino con los mayores placeres, disfrutando de todos los recursos y sobresaliendo también en belleza y energía. [25] Por eso, todo el que goza de un talento superior y brillante pone aquella vida por delante de esta última. Se sigue de aquí que un hombre que obedece a la naturaleza no puede hacer daño a otro hombre.

[26] Por otra parte, quien atropella al otro para obtener él mismo algún beneficio, o juzga que no está haciendo nada contra la naturaleza o estima que la muerte, la pobreza, el sufrimiento, incluso la pérdida de hijos, allegados o amigos, deben ser evitados con preferencia sobre hacer un agravio a cualquiera. Si piensa que al atropellar a la gente no se hace nada contra la naturaleza, ¿para qué tratar con quien suprime absolutamente lo humano en el hombre[44]? Si, por contra, estima que esto debe evitarse, pero mucho más aquellas cosas peores, como la muerte, la pobreza y el sufrimiento, se equivoca al otorgar más importancia a un menoscabo del cuerpo o de la fortuna que a los del ánimo.

[**6**] En consecuencia, el criterio único para todos debe ser que es la misma la utilidad de cada uno y la de todos en conjunto; y si alguien se la apropia, se deshace toda comunidad de vida humana.

[27] Es más, si la naturaleza dispone que el hombre debe querer cuidar del hombre, sea quien sea, por el motivo mismo de que es un hombre, necesariamente según esa misma naturaleza ha de ser común la utilidad de todos. Si esto es así, todos estamos sometidos a una única e igual ley de la naturaleza; y si esto otro es así, sin duda tenemos prohibido por ley de la naturaleza atropellar al otro. Como lo primero es cierto, en consecuencia lo último es cierto[45]. Verdaderamente es disparatado eso que algunos [28] afirman de que ellos no quitarían nada a su padre o a su hermano en beneficio propio, pero que la norma para el resto de los ciudadanos es otra[46]. Estos establecen que no existe ningún derecho, ninguna comunidad con los ciudadanos en razón de la común utilidad, opinión esta que desbarata por completo la convivencia de la ciudad. Quienes afirman que hay que tener consideración de los ciudadanos y la niegan a los extranjeros deshacen la convivencia general del género humano; y si se elimina esta se suprimen de raíz la beneficencia, la liberalidad, la bondad, la justicia; y debe juzgarse que quienes

suprimen estas cosas son también desconsiderados con los dioses inmortales. En efecto, echan por tierra la comunidad por ellos establecida entre los hombres; el vínculo más estrecho de esta comunidad es considerar que va más contra la naturaleza que uno quite algo a otro por su propio interés que soportar todas las molestias, ya sean externas, ya del cuerpo, ya del ánimo mismo * * * que estén faltas de justicia[47]. Pues esta virtud es ella sola la señora y reina de todas las virtudes.

Quizá alguno diga: «¿Es que si un sabio se está muriendo de [29] hambre no habría de arrebatarle la comida a otro hombre que no fuera útil para nada?». [Claro que no: pues la vida no me es más útil que tal actitud de ánimo de no ofender a nadie por mi propio beneficio][48]. «Y si un varón bueno, para evitar morirse de frío, pudiera despojar de su vestido a Fálaris, que fue un tirano inhumano y monstruoso[49], ¿acaso no lo hará?».

[30] Estas cuestiones son muy fáciles de juzgar. Efectivamente, si para tu propia utilidad le quitaras algo a un hombre inútil en todos los sentidos, actuarías despiadadamente y contra la ley de la naturaleza; en cambio, en caso de que tú pudieras aportar una gran utilidad a la república y a la comunidad humana permaneciendo con vida, si quitaras algo al otro por este último motivo, no sería reprochable[50]. Pero cuando esto no sea así, cada uno debe soportar sus propias desgracias antes que quitar algo de los bienes de otro. En consecuencia, la enfermedad o la indigencia u otra cosa por el estilo no van más contra la naturaleza que sustraer o desear lo ajeno; antes bien, el abandono de la utilidad [31] general va contra la naturaleza, pues es injusto. Así pues, la ley misma de la naturaleza, que protege y mantiene lo útil para la gente, decretará sin duda ninguna que se traspase lo imprescindible para vivir desde un hombre inepto e inútil a un varón sabio, bueno y esforzado con cuya muerte sufriría una merma importante la utilidad general; esto, con tal que se haga de tal manera que nadie lo use como pretexto para cometer un agravio por su buena opinión propia y su amor a sí mismo. Así, siempre cumplirá con su deber el que se preocupe por la utilidad de la gente y por la comunidad humana que a menudo traigo a colación.

[32] Por otra parte, en lo relativo a Fálaris, el discernimiento es muy fácil. En efecto, no tenemos ninguna comunidad con los tiranos, sino que más bien el extrañamiento es absoluto y no va contra la naturaleza despojar, si pudieras, al que es honorable matar; de hecho, hay que desterrar de la sociedad humana toda esta clase funesta y sacrílega[51]. Es más, igual que se amputan algunos miembros si se han quedado como sin sangre y, diríamos, sin aliento vital y son dañinos a las restantes partes del cuerpo, así también esa brutalidad con aspecto humano y esa crueldad propia de bestias hay que aislarlas del cuerpo común de la humanidad, por así decir[52]. De esta clase son todas las cuestiones en las que se indaga sobre el deber según las circunstancias.

RECAPITULACIÓN

Por lo tanto, pienso que Panecio habría desarrollado este [33] [**7**] tipo de materia si

algún acontecimiento o alguna ocupación no hubiera hecho imposible su propósito[53]. Sobre estos mismos problemas hay bastantes normas tomadas de los libros precedentes, gracias a las cuales se puede identificar qué hay que rehuir por ser ignominioso y qué es lo que no hay que rehuir por no ser en absoluto ignominioso[54]. Ahora bien, ya que me dispongo a poner el remate a la obra emprendida y casi completa, yo te pido que —igual que los geómetras no suelen enseñarlo todo, sino pedir que se le concedan algunas cuestiones para poder desarrollar más cómodamente lo que quieren[55]— de igual manera, querido Cicerón, me concedas, si puedes, que ninguna otra cosa hay que buscar por sí misma sino lo que es honorable[56]. Si en atención a Cratipo esto no es posible, por lo menos me reconocerás que lo honorable es lo que sobre todo debe buscarse por sí mismo[57]. Cualquiera de estas dos cosas me es suficiente; y tanto lo uno como lo otro me parece más que plausible, y ninguna otra cosa aparte me parece plausible.

[34] Pues bien, en primer lugar hay que defender a Panecio por haber expuesto no que algunas veces lo útil podía entrar en conflicto con lo honorable —para él era esto impío—, sino lo que parecía útil[58]. Sin duda él da testimonio a menudo de que no hay nada útil que no sea igualmente honorable ni nada honorable que no sea igualmente útil, y afirma que ninguna epidemia mayor ha invadido la vida de los hombres que el parecer de quienes han desagregado esos conceptos[59]. Y así, este contraste que parecía existir, pero no existía, no lo introdujo para que en alguna ocasión antepusiéramos lo útil a lo honorable, sino para que los discerniéramos, cuando se produjeran, sin equivocarnos. Así pues, esta parte que él dejó la completaré sin ayuda ninguna, tan solo, como se dice, con mis propias fuerzas[60]. En efecto, entre lo que ha llegado a mis manos nada se ha expuesto después de Panecio sobre esta cuestión que fuera realmente de mi agrado.

DESARROLLO PROPIO: CUATRO VIRTUDES

JUSTICIA Y PRUDENCIA

En consecuencia, cuando se presenta una apariencia de utilidad [35] [**8**] es inevitable sentirse afectado[61]. Ahora bien, si al prestar atención observas algo ignominioso asociado a aquello que mostraba apariencia de utilidad, entonces no se trata de prescindir de una utilidad, sino de entender que donde hay ignominia no puede haber utilidad. Si nada hay tan contrario a la naturaleza como la ignominia —pues la naturaleza anhela lo recto, apropiado y estable y desprecia lo contrario— y nada tan de acuerdo con la naturaleza como la utilidad, evidentemente no pueden darse en un mismo hecho la utilidad y la ignominia. Es más, si hemos nacido para la honorabilidad y hay que buscarla incluso ella sola —como opinaba Zenón—, o como mínimo hay que darle mayor importancia que a cualquier otra cosa —según le parece a Aristóteles—[62], necesariamente lo honorable es o el único o el supremo bien, y lo bueno es evidentemente útil, e igualmente todo lo

honorable es útil.

Por eso, una vez que la mente confusa de hombres no virtuosos [36] ha captado algo que le parece útil, inmediatamente lo separa de lo honorable. De aquí surgen los puñales, de aquí los venenos, de aquí los testamentos falsificados, de aquí los desfalcos por malversación, los saqueos y el pillaje sobre aliados y ciudadanos, de aquí proceden las ansias de una influencia excesiva y de un poder inaceptable y hasta, por último, de ser rey en ciudades libres[63]: no puede concebirse nada más horrible y más repugnante que esto. En efecto, con sus juicios engañosos se dan cuenta de las ganancias, pero no se dan cuenta del castigo, no digo de las leyes —del que a menudo escapan—, sino de la ignominia [37] misma, que es muy amargo. Por lo tanto, ya que es criminal e impía toda ella, quítese de en medio esta clase en concreto, capaz de debatir si deben seguir lo que ven que es honorable o deben ensuciarse a sabiendas con una fechoría: en la duda misma existe ya delito, incluso aunque no lo consumen[64]. Por consiguiente, no hay que debatir de ninguna manera cosas sobre las que el debate mismo es ignominioso.

Es más, hay que suprimir de todo debate la esperanza y la idea de encubrir y ocultar algo; en efecto, debemos estar plenamente persuadidos, si es verdad que algo hemos progresado en la filosofía, de que no hay que hacer nada con codicia, nada con injusticia, nada por capricho, nada con intemperancia, aunque [**9**] [38] pudiéramos encubrirlo a todos los dioses y hombres[65]. Por esto Platón introduce a aquel famoso Giges[66] que, al haberse abierto la tierra por efecto de unas grandes lluvias, bajó a aquella famosa sima y encontró, como relatan los cuentos, un caballo de bronce que tenía puertas en los costados. Tras abrirlas vio el cuerpo de un hombre muerto, de proporciones nunca vistas, y un anillo de oro en su dedo; quitándoselo, se lo puso él mismo —era pastor del rey— y se volvió a la reunión de pastores. Allí nadie le veía cuando giraba el engaste del anillo hacia su palma, y se le volvía a ver cuando ponía el anillo en su posición. Así pues, aprovechándose de esta ventaja del anillo cometió adulterio con la reina y, con ayuda de esta, asesinó al rey su señor y eliminó a los que pensaba que podían oponérsele, sin que en ninguno de estos crímenes nadie pudiera verlo. Así se convirtió inopinadamente en rey de Lidia gracias al anillo. A decir verdad, si este mismo anillo lo tuviera un sabio pensaría que no tiene ningún permiso más para cometer males que si no lo tuviera: pues los varones buenos no buscan intrigas, sino lo honorable.

Es más, con respecto a esto algunos filósofos que ciertamente [39] no son nada malos pero tampoco especialmente ingeniosos[67] afirman que Platón presentó un cuento inventado y falso, como si él verdaderamente defendiera o que sucedió tal cosa o que hubiera podido suceder. El sentido de este anillo y del ejemplo es el siguiente: si nadie fuera a enterarse, si nadie ni siquiera pudiera llegar a sospechar que habías hecho algo en busca de riquezas, poder, despotismo o placer, si fuera a quedar siempre desconocido para dioses y hombres, ¿lo harías? Afirman que eso no puede darse. Sin embargo, claro que sí puede[68]; pero mi pregunta es qué harían ante eso que afirman que no puede ser, si se pudiera. Se obstinan bien groseramente: afirman que no puede ser y se empeñan en ello, no ven el sentido de la historia. En efecto, cuando pregunto qué harían si pudieran

encubrirlo, no pregunto si podrían ocultarlo: más bien preparo mis arietes, por así decir, para que, en caso de responder que, garantizada la impunidad, harían lo que les conviniera, se vean obligados a confesar que son unos malvados; y en caso de responder que no, a reconocer que todos los actos ignominiosos deben evitarse por sí mismos[69]. Pero regresemos ya al asunto.

[**10**] [40] Surgen a menudo muchos casos capaces de trastornar los ánimos con la apariencia de utilidad; no porque se debata si hay que apartarse de lo honorable por la importancia de la utilidad —pues esto es sin duda reprobable—, sino si puede darse sin ignominia eso que parece útil. Cuando Bruto revocaba el mando de su colega Colatino, podía parecer que cometía una injusticia, pues había sido aliado y ayudante de los planes de Bruto cuando la expulsión de los reyes[70]. Sin embargo, habiendo tomado los más notables la decisión de suprimir la parentela del Soberbio y el nombre y el recuerdo de los Tarquinios, esto que era útil —cuidar de la patria— era tan honorable que debía parecerle bien a Colatino mismo. Así pues, la utilidad cobró fuerza por la honorabilidad, sin la que la utilidad no habría podido ni existir. [41] Sin embargo, no sucede así con el rey que fundó la Ciudad[71]. En efecto, la apariencia de utilidad empujó su ánimo: al parecerle más útil reinar solo que en compañía de otro, asesinó a su hermano. Desechó tanto la piedad como los sentimientos humanos para poder hacerse con lo que le parecía útil y no lo era; y de todos modos puso como excusa la muralla para aparentar una honorabilidad ni plausible ni realmente adecuada. Por lo tanto, yo diría que hizo mal, sin querer faltar ni a Quirino ni a Rómulo. Por contra, no hemos de renunciar a lo que nos es útil ni hemos [42] de entregarlo a otros cuando nosotros mismos estemos necesitados de ello, sino que hay que atender a la utilidad propia de cada uno, con tal que sea sin agravio del otro[72]. Agudamente apunta Crisipo, como tantas otras veces: «El que corre en el estadio debe proponerse y esforzarse todo lo posible por ganar, pero de ninguna manera debe poner zancadillas al competidor o apartarlo de un manotazo; igualmente, en la vida el que cada uno busque lo relativo a sus necesidades no es injusto, pero no hay derecho a arrebatárselo al otro»[73].

[43] Por otra parte, los deberes se trastornan extraordinariamente en las amistades: en ellas es contrario al deber tanto no conceder lo que buenamente puedas como conceder lo que no sea justo. Pero la norma para toda esta clase es corta y nada complicada[74]. En efecto, nunca hay que anteponer a la amistad aquellas cosas que nos parecen útiles, como los cargos, las riquezas, los placeres y las demás cosas del mismo tipo. Ahora bien, un varón bueno no obrará ni contra la república ni contra el juramento y la lealtad por un amigo, ni siquiera si actúa como juez cuando está involucrado su amigo, ya que deja el papel de amigo cuando toma el de juez[75]. Tan solo concederá a la amistad el desear que la parte del amigo sea la verdadera y el buscarle el mejor momento posible, dentro de lo que permita la ley, para la defensa [44] del pleito[76]. A decir verdad, cuando deba dictar sentencia bajo juramento, acuérdese de que tiene a un dios por testigo, esto es, según pienso, su propia inteligencia, lo más divino que Dios en persona

dio al hombre[77]. Y así, hemos recibido de nuestros antepasados la excelente costumbre —si pudiéramos mantenerla— de presentar al juez peticiones «que pueda hacer respetando su compromiso»[78]. Esta apelación se refiere a lo que acabo de decir que un juez puede conceder a un amigo de manera honorable. Ciertamente, si se tuviera que hacer todo lo que quieran los amigos, no habría que llamar amistades a esas, sino conspiraciones. Ahora bien, estoy hablando de amistades comunes, [45] pues en los varones sabios y acabados no puede darse nada de este estilo[79]. Cuentan que Damón y Fintias se tuvieron tal afecto que, habiendo el tirano Dionisio sentenciado a uno de ellos a muerte y habiendo solicitado el condenado unos pocos días para ocuparse de los suyos, el otro salió fiador de su comparecencia, de modo que habría de morir él mismo si el primero no volvía[80]. Como este se presentó dentro del plazo, el tirano, asombrado por la lealtad entre ellos, pidió que le admitieran en su amistad como tercero. Por consiguiente, cuando en la amistad [46] se contraponga lo que parece útil con lo honorable, déjese la apariencia de utilidad, impóngase la honorabilidad. Cuando en la amistad se pidan cosas que no son honorables, antepóngase a la amistad lo sagrado y la lealtad. Así se procederá en la selección del deber que investigamos.

[**11**] Pasando a otra cosa, por la apariencia de utilidad muy a menudo se cometen errores en la república, como nosotros en la destrucción de Corinto[81]. También los atenienses actuaron con demasiado rigor cuando decretaron que a los de Egina, que tenían una flota poderosa, se les cortaran los pulgares[82]: esto les pareció útil porque Egina resultaba una amenaza para El Pireo por su cercanía. Pero nada que sea cruel puede ser útil, ya que la crueldad es totalmente enemiga de la naturaleza humana, que [47] es la que debemos seguir. También actúan mal quienes impiden a los forasteros la residencia en las ciudades y los expulsan, como Peno en tiempos de nuestros padres y Papio hace poco[83]. Ciertamente es correcto que no esté permitido que actúe como ciudadano quien no es ciudadano, ley esta que presentaron los muy sabios cónsules Craso y Escévola[84]; en cambio, impedir a los forasteros la residencia en la ciudad es totalmente falto de humanidad.

Hay casos insignes en los que se desprecia la apariencia de una utilidad pública atendiendo a la honorabilidad. Nuestra república está llena de ejemplos a menudo, pero sobre todo durante la Segunda Guerra Púnica: tras sufrir el desastre de Cannas[85], tuvo mayores arrestos que nunca antes en la prosperidad, no dio señal de miedo, no hizo propuesta de paz. Tanta es la fuerza de lo honorable que llega a eclipsar la apariencia de utilidad. Al [48] ver que de ninguna manera podían resistir al empuje de los persas, los atenienses determinaron que, tras abandonar la ciudad y dejar a sus esposas e hijas en Trecén, subirían a sus naves y lucharían por la libertad de Grecia con la flota[86]. En esas circunstancias a un tal Cirsilo, que aconsejó que permanecieran en la ciudad y aceptaran a Jerjes[87], lo mataron lapidándolo. Ahora bien, este individuo parecía atender a la utilidad, pero esta no existía cuando la honorabilidad lo rechazaba. Temístocles, tras [49] la victoria en la guerra sostenida contra los persas, afirmó en la asamblea que tenía un

plan ventajoso para la república, pero que no era conveniente que se supiera, y solicitó que el pueblo designara a alguien a quien contárselo, y designaron a Aristides[88]. Le expuso a este que podía quemarse a escondidas la flota de los lacedemonios, que estaba varada en Giteo[89]: como consecuencia de esto se quebraría inevitablemente el poderío de los lacedemonios. Habiéndolo escuchado Aristides, volvió a la asamblea rodeado de una gran expectación y declaró que el plan que Temístocles presentaba era muy útil, pero nada honorable. Y bajo la autoridad de Aristides los atenienses rechazaron todo el asunto sin llegar siquiera a tener conocimiento de él, porque consideraron que lo que no era honorable tampoco era útil. Mejor hicieron ellos que nosotros, que dejamos exentos a los piratas e imponemos tributo a los aliados[90].

[**12**] Quede establecido, por lo tanto, que lo que es ignominioso nunca es útil, ni siquiera cuando obtienes lo que consideras que es útil; en efecto, el hecho mismo de considerar útil lo que es ignominioso es catastrófico.

[50] Siguiendo adelante, como antes he expuesto, se producen a menudo situaciones cuando parece que lo útil se opone a lo honorable, de modo que hay que examinar si se opone absolutamente o si puede ser compatible con la honorabilidad. De este tipo son las cuestiones siguientes: por ejemplo, supongamos que un varón bueno ha transportado una gran cantidad de grano de Alejandría a Rodas en una situación de escasez y hambre y gran carestía de los abastos, y que este mismo sabe que un gran número de mercaderes han zarpado de Alejandría y ha visto los barcos cargados de grano navegando hacia Rodas; ¿habría de comunicar esto a los de Rodas o habría de callarse y vender el suyo al mayor precio posible? Ponemos el caso de un sabio y de un varón bueno; nos preguntamos por el debate y deliberación de quien no lo ocultaría a los rodios si lo considerara ignominioso, pero duda si es ignominioso o no.

En casos como este a Diógenes de Babilonia, un estoico [51] importante y serio, suele parecerle bien una cosa, y a Antípatro[91], discípulo suyo y persona muy ingeniosa, otra distinta: a Antípatro, que hay que manifestarlo todo, para que el comprador no desconozca nada que sepa el vendedor; a Diógenes, que el vendedor conviene que exponga los defectos en la medida en que lo establece el derecho civil y que actúe en lo demás sin trampas, y, puesto que vende, que quiera vender al mejor precio. «Lo he traído, lo he mostrado; mi precio de venta no es mayor que el de los demás, quizá incluso es más bajo, pues hay más oferta; ¿a quién se hace agravio?». La argumentación de [52] Antípatro se alza en sentido contrario: «¿Qué dices? Tú, debiendo cuidar de la gente y servir a la comunidad humana y habiendo nacido con una ley y teniendo unos principios naturales que debes obedecer y seguir de modo que tu utilidad es la utilidad general y, recíprocamente, la utilidad general es tuya, ¿encubrirás a los hombres qué ventajas y recursos están a su alcance?». Quizá Diógenes responderá así: «Una cosa es encubrir y otra callar, y yo ahora no te encubro nada si no te expongo cuál es la naturaleza de los dioses, cuál es el supremo bien[92], cosas cuyo conocimiento te aprovecharía mucho más que el bajo precio del grano. Es más, no estoy obligado a decirte todo lo que te es [53] útil escuchar». El otro dirá: «Al contrario, claro que estás

obligado, si tienes presente que entre los hombres está constituida una comunidad por naturaleza». «Lo tengo presente —dirá— pero ¿acaso esta comunidad es tal que nada es de cada uno? Si es así, [**13**] tampoco hay que vender nada, sino que hay que regalarlo[93]». Ves que en toda esta controversia no se afirma «aunque esto es ignominioso, sin embargo lo voy a hacer porque me conviene», sino que conviene en la medida en que no es ignominioso, mientras que la otra parte se afirma que en esa situación no hay que hacerlo, porque es ignominioso.

[54] Pongamos que un varón bueno vende una casa por algunos problemas que él sabe y los demás desconocen: es insalubre y se la tiene por saludable, o se desconoce que en todas las habitaciones aparecen serpientes, o la estructura de madera <está> en mal estado <y> con peligro de ruina; pero todo esto nadie lo sabe aparte del dueño. Mi pregunta es: si el vendedor no informara de esto a los compradores y vendiera la casa por mucho más de lo que él pensaba que la vendería, ¿ha actuado de modo injusto o reprobable? «Ciertamente —dice Antípatro—, pues esto de permitir al comprador meter la pata[94] y sufrir el mayor de los engaños por medio de un embuste, ¿qué otra cosa es sino no indicar el camino al desorientado, algo castigado en Atenas con pública reprobación[95]? Es incluso peor que no indicar el camino, pues se trata de inducir al otro a error a sabiendas». Diógenes, por contra, dice: «¿Acaso te obligó a comprar quien [55] ni siquiera te animó a ello? Él anunció que vendía lo que no le gustaba, tú compraste lo que te gustaba. Y si no se considera que los que anuncian que está en venta una quinta buena y bien construida hayan engañado aunque no sea ni buena ni construida con orden, mucho menos quienes no alabaron la casa. Efectivamente, allí donde interviene la valoración por parte del comprador, ¿cómo puede existir fraude por parte del vendedor[96]? Si no hay que responder de todas esas expresiones, ¿piensas que hay que responder de lo que no se ha expresado? ¿Hay algo más necio que un vendedor que cuenta los problemas de aquello que vende? ¿Hay algo tan disparatado como que el pregonero, por orden del dueño, voceara "Vendo una casa insalubre?"».

Así, por lo tanto, en algunos casos dudosos una parte defiende [56] la honorabilidad y la otra trata sobre la utilidad de tal modo que no solo es honorable hacer lo que parece útil, sino que es ignominioso no hacerlo[97]. Esta es aquella discordia que a menudo parece producirse entre las cosas útiles y las honorables. Esto es lo que hay que discernir, pues no lo he desarrollado para plantear interrogantes, sino para aclararlos. En consecuencia, [57] parece que ni el mercader de grano debía haber encubierto aquello a los rodios ni tampoco el que vendía la casa a sus compradores. Es cierto que callarse algo no siempre es encubrirlo, pero sí lo es cuando para tu propio beneficio quieres que aquellos a quienes les interesa saberlo desconozcan lo que tú sabes. ¿Quién no percibe cómo se califica este encubrimiento y de qué tipo de hombre es propio? Evidentemente no de uno franco, de uno sencillo, de uno veraz, de uno justo, de un varón bueno, sino más bien de uno sagaz, reservado, taimado, falaz, malintencionado, astuto, artero y artificioso. ¿No es contrario a la utilidad tener que asumir estos nombres de vicios y muchos otros?

[**14**] [58] Y si son dignos de reproche los que se callaron, ¿qué habrá que pensar de

los que cayeron en la insinceridad? Gayo Canio, caballero romano ingenioso y bastante erudito, habiéndose trasladado a Siracusa para llevar una vida retirada, como él mismo solía decir, y no una pública, iba repitiendo que quería comprar un jardincillo donde poder invitar a sus amigos y disfrutar sin nadie que le interrumpiera[98]. Corrió mucho esta noticia y un tal Pitio, que tenía una banca en Siracusa, le dijo que sus jardines no estaban en venta, pero que Canio podía usarlos, si quería, como si fueran suyos, y a la vez invitó al buen hombre a ir a sus jardines para cenar al día siguiente. Una vez que se lo prometió, Pitio, que era un banquero apreciado por todas las clases, hizo llamar a los pescadores y les pidió que al día siguiente pescaran delante de sus jardines y les explicó qué quería que hicieran. Canio llegó a su hora para la cena; Pitio había preparado un festín a todo tren, ante su vista un gran número de barcas, cada uno traía lo que había pescado y depositaban los peces a los pies de Pitio. Entonces dijo Canio: «¿Qué es esto, Pitio? ¿Tanta pesca? [59] ¿Tantas barcas?». Él le dijo: «¿De qué te maravillas? Toda la pesca de Siracusa está en este sitio; aquí está el agua dulce: esos no pueden privarse de esta quinta». Canio, enardecido por la codicia[99], le insistió a Pitio para que se la vendiera. Este al principio se mostró reacio. ¿Para qué extenderse? Lo consigue: el hombre ansioso y rico lo compra al precio que Pitio quiso, y lo compra con todo el aparejo. Lo anota en su registro, se completa la transacción[100]. Al día siguiente Canio invita a sus íntimos; él mismo se presenta con tiempo y no ve ni un remo. Le pregunta al vecino más cercano si los pescadores tenían algún tipo de fiesta, pues no veía a ninguno. «No, que yo sepa —responde aquel—, pero aquí no suele pescar nadie. Por eso ayer estaba extrañado de qué había pasado». Canio se enfureció, pero ¿qué podía hacer? En efecto, [60] Gayo Aquilio, mi colega e íntimo, todavía no había presentado las fórmulas[101] sobre el dolo malo; respecto a estas mismas, al preguntársele qué era el dolo malo, solía responder que cuando se había fingido una cosa y se había hecho otra[102]. Palabras espléndidas, a decir verdad, como se espera de un hombre experto en definiciones. En consecuencia, tanto Pitio como todos los que hacen una cosa y representan otra son desleales, perversos y malintencionados. Por tanto, ninguna acción de estos puede ser útil, [**15**] [61] al estar contaminada con tantos vicios. Y si la definición de Aquilio es cierta, hay que suprimir de nuestras vidas el fingimiento y la disimulación. Y así, un varón bueno no fingirá ni disimulará nada para comprar o vender en mejores condiciones.

Es más, ese dolo malo estaba penado tanto por las leyes —como los casos de abuso de tutela en las Doce Tablas y de fraude sobre jóvenes en la ley Letoria— como sin ley específica en los juicios en que se añade «de buena fe»[103]. En cuanto a los restantes juicios[104], destacan sobre todo estas palabras: al fallar sobre los bienes de una esposa, «del modo mejor y más justo»; sobre la cesión fiduciaria[105], «actuar rectamente, como entre personas buenas». ¿Pues qué: puede incluirse algún tanto de engaño en «del modo mejor y más justo»? O cuando se dice «actuar rectamente, como entre personas buenas», ¿puede obrarse en alguna medida con dolo o mala intención? Pero el dolo malo consiste, como dice Aquilio, en el fingimiento. En consecuencia, al hacer contratos hay

que suprimir toda mentira. El vendedor no se traerá a un falso postor ni el comprador a uno que licite a la baja contra él. Uno y otro, cuando llegue el momento de dar un precio, lo harán no más de una vez.

En concreto, cuando Quinto Escévola, hijo de Publio[106], pidió [62] que le dijeran el precio de una finca rústica que estaba comprando, una vez que el vendedor lo hubo hecho, manifestó que él la valoraba en más, y añadió cien mil sestercios. No habrá nadie que diga que esta acción no fue propia de un varón bueno; pero, dicen, no de uno sabio, igual que si lo hubiera vendido por menos de lo que podía. Esta es la actitud dañina, considerar a unos buenos y a otros sabios. Por esto Ennio dijo que en vano sabe el sabio si no es capaz de beneficiarse a sí mismo[107]. Ciertamente, esto sería verdad si coincidiera yo con Ennio en qué es beneficiarse.

Veo también que Hecatón de Rodas, el discípulo de Panecio[108], [63] afirmaba, en los libros que escribió para Quinto Tuberón[109] sobre el deber, que es propio del sabio prestar atención a su patrimonio sin hacer nada contra las leyes, las tradiciones y los usos. En efecto, si queremos ser ricos no es solo por nosotros, sino también por los hijos, por los parientes, por los amigos y, especialmente, por la república; pues los bienes y recursos de los particulares son riquezas de la ciudad. A Hecatón de ninguna manera puede parecerle bien lo de Escévola que acabo de relatar; de hecho, asegura que lo único que no haría por beneficio propio es lo que las leyes no permiten. A este no hay que alabarlo ni agradecerle mucho.

[64] Por otra parte, si tanto el fingimiento como la disimulación son dolo malo, muy pocos casos hay en que no esté involucrado ese dolo malo; y si un varón bueno es el que beneficia a quienes puede y no hace daño a nadie, verdaderamente no encontramos fácilmente a ese varón bueno. En consecuencia, nunca es útil obrar mal, porque siempre es ignominioso; y porque ser un varón bueno siempre es honorable, siempre es útil.

[**16**] [65] Además, en concreto en la legislación sobre las fincas, el derecho civil sancionó entre nosotros que al venderlas se manifestaran los problemas de ella que conociera el vendedor. En concreto, aunque en la Ley de las Doce Tablas era suficiente ser responsable de lo que se hubiera declarado verbalmente[110], de modo que quien no lo hubiera reconocido sería multado en el doble, por parte de los juristas se ha establecido además una pena por la reticencia. En efecto, han establecido que el vendedor debía hacerse responsable de cualquier problema que hubiera en la finca si lo conocía, a no ser que se hubiera manifestado expresamente. Por ejemplo, una vez los augures se disponían a [66] hacer un augurio en el Capitolio y ordenaron a Tito Claudio Centumalo, que tenía un edificio en el monte Celio, que lo derribara porque su altura estorbaba los auspicios[111]. Claudio puso en venta el bloque [lo vendió]: lo compró Publio Calpurnio Lanario. Los augures le notificaron a este lo mismo. Así pues, Calpurnio, tras haberlo derribado y haberse enterado de que Claudio lo había puesto en venta después de haber recibido la orden de los augures de derribarlo, obligó a este a acudir a un arbitraje sobre «todo lo que de buena fe le debería dar o hacer»[112]. Dictó sentencia Marco Catón, el padre de nuestro Catón[113] —así como a los demás hay que llamarlos a partir de sus padres, a este,

por haber engendrado tal portento, hay que hacerlo a partir de su hijo—: como juez, proclamó que debía resarcir al comprador de su perjuicio porque al vender conocía la [67] situación y no la declaró. Por consiguiente, determinó que correspondía a la buena fe que el comprador supiera el problema que conocía el vendedor. Y si esta sentencia fue correcta, no lo fue el mercader de grano al callarse, ni lo fue el vendedor de la casa insalubre.

Ahora bien, las reticencias de este tipo no pueden incluirse de modo sistemático en el derecho civil[114]; sin embargo, las que sí se pueden se mantienen cuidadosamente. Marco Mario Gratidiano, mi pariente[115], había vendido a Gayo Sergio Orata[116] la casa que él mismo le había vendido pocos años antes. Esta tenía una servidumbre [a Sergio], pero Mario no lo había manifestado en el procedimiento de venta[117]. Fueron a juicio: a Orata lo defendía - Craso, Antonio a Gratidiano[118]. Craso insistía sobre el derecho: el vendedor debía hacerse responsable del problema que, a pesar de conocerlo, no había manifestado; Antonio, sobre la equidad: como ese problema no era desconocido para Sergio, quien previamente le había vendido esa casa, no había ninguna necesidad de hacerlo ni engañó a quien bien conocía la situación legal de lo que había comprado. ¿A qué viene todo esto? Para que entiendas que a nuestros predecesores no les gustaban los espabilados.

Sin embargo, las leyes suprimen las argucias de una manera [68] [**17**] y los filósofos de otra: las leyes, en la medida en que consiguen reprimirlas con su brazo; los filósofos, con la razón y el entendimiento. Por lo tanto, la razón reclama que no se haga nada traicioneramente, nada fingidamente, nada engañosamente. En consecuencia, ¿es traicionero tender trampas, incluso aunque no tengas intención de dar una batida o hacer presa? De hecho, a menudo las bestias se meten ellas solas sin que las persiga nadie. ¿Y así vas a publicitar una casa, poner el letrero como quien pone una red, [venderla por sus defectos][119], va a caer en ella alguno sin darse cuenta? Aunque veo que por culpa de la degradación [69] de la moral esto ni es tenido como un uso ignominioso ni está sancionado por la ley o el derecho civil, ha sido sancionado sin embargo por la ley natural[120]. En efecto, está la comunidad —aunque ya se haya expuesto muchas veces, hay que exponerlo muchas más—, que se extiende en un campo muy amplio de todos con todos; está la más cercana entre los que son de la misma nación; y la más estrecha entre los que son de la misma ciudad. Y así, nuestros predecesores quisieron que una cosa fuera el derecho de gentes y otra el derecho civil; lo contenido en el civil no necesariamente debe estarlo en el de gentes; en cambio, lo contenido en el de gentes sí que lo estará en el civil[121]. Pero nosotros no poseemos ninguna representación real y fiel del verdadero derecho y de la justicia genuina, sino que nos servimos de sombras y bosquejos[122]. ¡Y ojalá fuéramos fieles a estos, pues se obtienen de los mejores ejemplos de la naturaleza [70] y de la verdad! Ciertamente, ¡qué importancia tienen aquellas palabras[123] «que yo no haya sido estafado o engañado a causa de ti o de tu promesa»! ¡Qué palabras de oro «como conviene entre buenos, debe actuarse bien y sin mala fe»! Ahora bien, buena pregunta es quiénes son «buenos» y qué es «actuar bien». En

concreto, el pontífice máximo Quinto Escévola[124] afirmaba que había una gran fuerza en todos los arbitrajes en que se añadía «de buena fe», y consideraba que la expresión «buena fe» tenía una aplicación muy dilatada y que esto se ejercitaba en las tutelas, en las sociedades, en las cesiones fiduciarias, en las comisiones, en las compras, ventas, arrendamientos y alquileres de bienes, cosas todas estas que componían la comunidad de vida; y que en ellas era propio de un juez insigne determinar —sobre todo habiendo pareceres contrarios en la mayor parte de los casos— de qué convenía que cada uno saliera responsable respecto al otro[125]. Por esto hay que suprimir [71] las argucias y la malicia que de seguro quiere aparentar ser prudencia, pero que está lejos de serlo y dista mucho de ella: en efecto, la prudencia se aplica a la selección entre bienes y males, mientras que la malicia, si es que todo lo ignominioso es malo, pone los males por delante de los bienes. Y, a decir verdad, el derecho civil, que procede de la naturaleza, no solo castiga la malicia y el dolo en las fincas, sino que también excluye todo dolo del vendedor en la venta de esclavos: en efecto, el que debía estar al tanto de su salud, su tendencia a la fuga o al hurto es responsable según un edicto de los ediles (diferente es el caso de los herederos)[126]. De aquí se entiende [72] como acorde con la naturaleza —ya que la naturaleza es la fuente del derecho— que nadie debe obrar de modo que se aproveche de la ignorancia del otro. Y no puede darse ninguna calamidad peor en la vida que una actitud mental de fingimiento malicioso: de él brotan incontables casos donde lo útil parece en conflicto con lo honorable. En efecto, ¿cuántos se encontrarán que, garantizada la impunidad y el desconocimiento de todos, sean capaces de abstenerse de cometer un agravio[127]?

[**18**] [73] Examinémoslo, si quieres, también en aquellos ejemplos en concreto en que la masa de la gente quizá piensa que no se obra mal. En efecto, no se trata aquí de matones, envenenadores, falsificadores de testamentos, rateros, malversadores, a los que no hay que atacar con palabras y debates filosóficos, sino con cadenas y cárcel: reflexionemos sobre lo que hacen los que son tenidos por buenos. Unos presentaron en Roma, traído de Grecia, un testamento contrahecho de Lucio Minucio Basilo, un hombre rico[128]. Para hacerse con los bienes con más facilidad incluyeron entre los herederos, junto a sí, a Marco Craso y a Quinto Hortensio[129], los hombres más poderosos del momento. Estos, aun sospechando que era contrahecho, como no estaban implicados en ninguna mala acción, no rechazaron la magra ganancia procedente de una fechoría ajena. ¿Qué concluiremos? ¿Es bastante dar la impresión de no haber cometido ningún delito? Ciertamente, a mí no me lo parece, aunque fui amigo del primero mientras vivió y [74] no tengo nada contra el segundo una vez muerto[130]. Pero como Basilo había querido que Marco Satrio, hijo de su hermana, llevara su nombre y lo había nombrado su heredero —me refiero al patrono del territorio piceno y sabino, ¡oh, baldón infame de nuestro tiempo![131]—, no era justo que fueran ciudadanos principales los que se quedaran con los bienes y que Satrio no recibiera otra cosa que el nombre. Es más, si obra injustamente quien no libra a los suyos del agravio y pudiendo no lo repele, como he expuesto en el

primer libro[132], ¿cómo hay que considerar al que no solo no rechaza el agravio sino que coopera en él? A mí al menos hasta las herencias verdaderas no me parecen honorables si se han conseguido mediante lisonjas capciosas, no cumpliendo de verdad con los deberes, sino fingidamente[133].

Por contra, en tales asuntos a veces una cosa suele parecer útil y otra honorable. ¡Es un error! Pues la regla de la utilidad y de la honorabilidad es la misma. A quien no ve claro esto [75] ningún engaño ni ningún crimen le quedará lejos. En efecto, al pensar «eso ciertamente es lo honorable, pero me conviene esto otro», se atreverá a separar, en su desvarío, cosas que la naturaleza ha asociado; y esto es la fuente de todos los engaños, desmanes y fechorías[134]. Por lo tanto, aunque un varón bueno tuviera [**19**] capacidad para, chasqueando los dedos, poder colar su nombre en los testamentos de los ricos, no usaría de esa capacidad ni aunque tuviera comprobado que nunca nadie en absoluto habría de sospecharlo. Dale, en cambio, a Marco Craso esta capacidad de que pueda ser inscrito como heredero quien realmente no era heredero con un chasquido de dedos: ¡créeme, bailaría en el foro[135]! En cambio, el hombre justo y aquel al que apreciamos como un varón bueno no quitará nada a nadie para trasladárselo a sí. Quien se admira de esto ha de confesar que no [76] sabe qué es un varón bueno. Por contra, quien quiera esclarecer la idea embrollada de su mente[136], basta con que se enseñe a sí mismo que un varón bueno es el que beneficia a quienes puede y no hace daño a nadie salvo si ha sido objeto de un agravio[137]. ¿Qué concluiremos? ¿No va a hacer daño el que hace posible, como por una especie de poción mágica[138], desplazar a los verdaderos herederos para situarse él mismo en su lugar? Alguno dirá: «Así pues, ¿no va a hacer lo útil, lo que conviene?». Antes bien, debe entender que no conviene ni es útil lo que es injusto. Quien no haya aprendido esto no puede ser un varón bueno.

[77] Siendo yo un muchacho solía escuchar de mi padre que el excónsul <Gayo> Fimbria[139] había sido juez en el caso de Marco Lutacio Pincia[140], caballero romano muy honorable, que había depositado una prenda «por si no resultaba un hombre bueno»[141]; entonces, Fimbria le había dicho que nunca fallaría en ese asunto, ya fuera para no despojar de su prestigio a un hombre apreciado —en caso de resolver en su contra—, ya para no dar la impresión de haber determinado que alguien era un varón bueno, cuando algo así depende de incontables servicios y acciones dignas de alabanza. Por lo tanto, a un hombre bueno de esta clase, conocido también para Fimbria y no solo para Sócrates, de ninguna manera puede parecerle útil nada que no sea honorable. En consecuencia, tal varón no se atreverá, no ya a hacer, sino ni siquiera a pensar nada que no se atreva a pregonar.

¿No es ignominioso que haya filósofos que duden lo que ni siquiera los labriegos dudan[142]? De estos nació aquel proverbio, ya desgastado de viejo, de que, cuando alaban la lealtad y la virtud de alguno, dicen que con él se puede echar a dedos en la oscuridad[143]. ¿Qué quiere decir esto sino que no conviene nada que no sea honroso, aunque pudieras obtenerlo sin que nadie lo rebatiera? ¿Ves que con este dicho no se

puede disculpar [78] a Giges[144] ni a este que hace poco describía, capaz de arramblar con las herencias de todos con un chasquido de dedos[145]? En efecto, de igual modo que lo ignominioso, aunque esté oculto, de ninguna manera puede volverse honorable, así también lo que no es honorable no se puede conseguir que sea útil, porque la naturaleza se opone a ello y lo rechaza.

«Bueno, pero cuando las recompensas son muy grandes, hay [79] [**20**] motivo para obrar mal». Gayo Mario[146], como andaba muy lejos de poder aspirar al consulado y ya iba para siete años que estaba inactivo tras haber sido pretor y parecía que nunca habría de alcanzar el consulado, acusó ante el pueblo romano a Quinto Metelo —cuando este, un varón y ciudadano excelente que era su general y para el que actuaba como legado, lo envió a Roma—: que estaba dilatando la guerra y que, si le hacían cónsul a él, en corto plazo pondría bajo el dominio del pueblo romano a Jugurta, vivo o muerto. De esta manera llegó a cónsul, ciertamente, pero se apartó de la lealtad y de la justicia al provocar con una acusación falsa la antipatía contra un ciudadano eximio y muy serio que, tras nombrarle su legado, le había encomendado [80] una misión. Tampoco mi pariente Gratidiano cumplió con el deber de un varón bueno: era pretor[147] y los tribunos de la plebe habían citado al colegio de pretores[148] para llegar a un acuerdo sobre la cuestión de la moneda, pues en aquellos tiempos la moneda fluctuaba tanto que nadie podía saber qué tenía. Redactaron en común un edicto que incluía procesamiento y sanciones, y acordaron que por la tarde subirían todos a la tribuna de los oradores[149]. Cuando todos se marcharon cada uno por su lado, Mario fue directamente de los bancos a la tribuna y proclamó él solo lo que había sido concertado en común. Y, si me preguntas por ello, le supuso un gran reconocimiento: en todas las calles estatuas suyas, con ofrendas de incienso y velas[150]. ¿Para qué extenderse? Nunca nadie fue tan querido por la masa.

Estas son las cosas que a veces nos alteran a la hora de [81] decidir, cuando parece que aquello en que se viola la equidad no es tan importante, mientras que sí parece muy grande lo que con ello se obtiene: por ejemplo, a Mario no le parecía tan ignominioso arrebatar a los colegas y a los tribunos de la plebe el favor popular, y <a Gayo Mario> le parecía muy útil llegar al consulado, que era su objetivo, por aquel procedimiento[151]. Sin embargo, para todos los casos la regla es única, y deseo que la tengas muy bien conocida: que lo que parece útil no sea ignominioso y que, si es ignominioso, no parezca útil. ¿Y entonces? ¿Podemos juzgar al primer Mario como un varón bueno, o al segundo[152]? Examina y escruta tu entendimiento para ver cuál es el porte [hermosura] y la idea del varón bueno que en él existe. Así pues, ¿cabe en un varón bueno mentir por una ganancia, o difamar o usurpar o engañar? Sin lugar a dudas, no. Por consiguiente, ¿hay algo de tanto valor o hay alguna [82] ventaja tan deseable como para que eches a perder el brillo y prestigio de varón bueno? Esa que llaman utilidad, ¿qué puede aportar tan valioso como lo que se pierde si se arranca el prestigio de varón bueno y se suprime la confianza y la justicia? [[En efecto, ¿qué más da si alguien se convierte de hombre en

fiera o si la apariencia humana se comporta con brutalidad de fiera?]][153].

[**21**] En cuanto a los que quitan importancia a todo lo recto y honorable con tal de alcanzar poder, ¿no hacen lo mismo que el que quiso tener como suegro a quien con su osadía podría hacerle poderoso[154]? Le parecía útil tener gran poder mientras la impopularidad recaía en otro y no comprendía qué injusta con la patria y qué ignominiosa era su actuación[155]. Su suegro mismo tenía siempre en la boca unos versos griegos de *Las Fenicias*, que diré aquí como buenamente pueda, quizá sin gracia, pero al menos de modo que se llegue a entender el contenido:

Si, pues, hay que violar el derecho, por alzarse al sitial habrá que violarlo; y usa en el resto por norma piedad[156].

¡Merecía pena de muerte Etéocles, o más bien Eurípides, por haber señalado como única excepción lo más criminal de todo! Así las cosas, ¿para qué recopilo ejemplos triviales de herencias, [83] transacciones y ventas fraudulentas? Aquí tienes al que ansió ser rey del pueblo romano y señor de todos los pueblos, y lo consiguió[157]. Si alguien afirma que este anhelo es honorable, está loco, pues aprueba la muerte de las leyes y de la libertad y considera lleno de gloria aplastarlas de modo horrendo y abominable[158]. Al que reconoce que no es honorable ser rey en una ciudad que fue libre y que debe serlo, pero que para quien puede ser rey es útil, a ese tal, ¿con qué reproche o, más aún, con qué invectiva intentaré apartarlo de tamaño desvarío? En efecto, ¡dioses inmortales!, ¿puede serle útil a alguno el parricidio más repugnante y horrible de todos, el de la patria, aunque los ciudadanos oprimidos llamen «padre» a quien lo ha cometido[159]? En consecuencia, la utilidad debe ajustarse a la honorabilidad, y de tal manera que estas dos cosas parezcan diferenciarse en los términos, pero sonar en realidad como una sola.

Según el parecer del populacho, no sé qué utilidad puede [84] haber mayor que ser rey; por contra, cuando empiezo a reconducir la razón a la verdad, no encuentro nada más inútil para quien lo haya conseguido injustamente. En efecto, ¿pueden ser útiles a alguien las angustias y preocupaciones, el miedo de día y de noche, una vida repleta de asechanzas y peligros[160]?

Con el trono muchos son injustos, desleales: pocos bienintencionados,

dice Accio[161]. Pero ¿con qué trono? Uno que se poseía con justicia, procedente de Tántalo y Pélope. Entonces, ¿cuántos más piensas que lo serán con un rey que aplastó con un ejército del pueblo romano al propio pueblo romano, que obligó a ser su [85] esclava a una ciudad no solo libre, sino señora de pueblos? En su interior, ¿qué manchas estimas que tuvo sobre su conciencia, qué llagas? ¿Cómo puede serle útil la vida, cuando sus propias condiciones de vida son que quien se la quite tendrá el máximo agradecimiento y gloria[162]? Y si estas cosas que parecen más útiles no lo son, porque están llenas de deshonra e ignominia, debe ser completa la convicción de que nada que

no sea honorable es útil.

[**22**] [86] Por lo demás, aparte de en otras muchas ocasiones, especialmente en la guerra contra Pirro lo juzgaron así Gayo Fabricio[163], cónsul por segunda vez, y nuestro Senado. En efecto, habiendo declarado el rey Pirro[164] la guerra al pueblo romano sin haber mediado provocación y estando en juego el dominio frente a un rey determinado y poderoso, llegó un desertor suyo al campamento de Fabricio y le prometió a este que, si le recompensaba, volvería a escondidas al campamento de Pirro —igual que a escondidas había venido— y lo mataría con veneno. Fabricio se ocupó de que a ese se lo entregaran a Pirro y tal acción fue alabada por el Senado. En cambio, si atendemos a la apariencia y esperanza de utilidad, un solo desertor habría acabado con aquella guerra colosal y con un importante rival en el dominio[165]. Pero habría sido una tremenda deshonra e infamia haber superado no mediante la virtud, sino mediante una felonía, a aquel con quien se competía en alabanza. Por lo tanto, ¿qué le [87] pareció más útil, ya fuera a Fabricio —que en esta ciudad fue considerado como Aristides en Atenas[166]—, ya fuera al Senado —que nunca desgajó la utilidad del mérito—: luchar contra el adversario con armas o con venenos? Si hay que buscar el dominio por medio de la gloria, no debe haber crimen, en el que no cabe la gloria; por contra, si se busca el poder mismo por cualquier método, no podrá ser útil si está asociado al descrédito.

Por lo tanto, no fue útil aquella famosa propuesta de Lucio Filipo, hijo de Quinto[167], de volver a someter a tributo las ciudades que, previa recepción de un dinero, Lucio Sila había liberado mediante senadoconsulto, y esto sin devolverles el dinero que habían entregado por su liberación[168]. El Senado se mostró de acuerdo. ¡Qué vergüenza para el dominio! Porque fue mayor la credibilidad de los piratas que la del Senado. «Pero se aumentaron los tributos, luego fue útil». ¿Hasta cuándo se atreverán [88] a afirmar que es útil lo que no es honorable? Pero ¿pueden ser útiles a cualquier dominio, que debe estar apoyado en la gloria y en la cordialidad con los aliados, el aborrecimiento y el descrédito? También yo mantuve mis desacuerdos a menudo con mi amigo Catón; me parecía que él cuidaba con excesivo rigor de la hacienda y los tributos, negándoles todo a los recaudadores de impuestos y mucho a los aliados[169], siendo así que deberíamos ser bienhechores de estos y tratar con aquellos como solíamos tratar con nuestros colonos[170], y esto tanto más cuanto que esa concordia de clases estaba relacionada con la salvaguarda de la república. También actuó mal Curión cuando afirmaba que la petición de los pueblos más allá del Po era justa, pero añadía siempre «prevalezca la utilidad»[171]. Ojalá enseñara que no era justa porque no era útil para la república, antes que reconocer que era justa, aunque afirmara que no era útil.

El libro sexto de *Sobre los deberes*[172] de Hecatón está lleno [89] [**23**] de cuestiones de este tipo: si es propio de un varón bueno no alimentar a sus esclavos en tiempo de carestía extrema. Examina las dos vertientes del asunto, pero al final, a su modo de ver, ajusta el deber más por la utilidad que por el sentido humano[173]. Se pregunta si, en la necesidad de aliviar el barco en un temporal, deber aliviarse antes un caballo costoso o

un esclavillo de poca monta: en este punto, el interés patrimonial lleva a una cosa; el sentido humano, a otra. «Si un tonto está agarrado a una tabla en un naufragio, ¿se la arrebatará un sabio, si puede?». Afirma que no, porque es injusto. «Y el dueño del barco, ¿se la quitará, pues es suya?[174]». «De ninguna manera, no tiene más derecho que a querer echar a un pasajero a alta mar por ser suyo el barco: pues hasta que la nave no ha llegado al destino del [90] flete, el barco no es del dueño, sino de los pasajeros». «Y si hubiera solo una tabla y dos náufragos, ambos sabios, ¿ambos la tomarán para sí o el uno la cederá al otro?». «Ciertamente habrá que cederla, pero a aquel que sea más importante que sobreviva para su propio bien o el bien de la república». «¿Y qué pasa si en esto los dos están empatados?». «No habrá pelea ninguna, sino que echarán a suertes o a dedos y el perdedor la cederá al ganador». «Y si un padre se dedica a desvalijar templos y a hacer butrones en el tesoro público, ¿deberá denunciarlo su hijo a los jueces?[175]». «Ciertamente eso es sacrílego, antes bien debe defender a su padre si lo acusan». «Entonces, ¿la patria no está por encima de todos los deberes?». «Claro que sí, pero a la patria misma le conviene tener hijos piadosos hacia sus padres». «Y si el padre intenta hacerse con la tiranía, traicionar a la patria, ¿callará su hijo?». «Antes bien, ciertamente suplicará a su padre que no lo haga. En caso de no lograr nada, le recriminará e incluso lo amenazará. Por último, si el asunto tiene que ver con la pérdida de la patria, antepondrá la salvaguarda de la [91] patria a la de su padre». Se plantea también lo siguiente[176]: supongamos que un sabio recibe sin darse cuenta moneda falsa en vez de una buena; una vez lo haya descubierto, ¿la usará para pagar a alguno al que debe, en vez de buena? Diógenes dice que sí, Antípatro que no[177]; y yo estoy más de acuerdo con este. El que sabe que está vendiendo vino pasado, ¿debe manifestarlo? Diógenes piensa que no necesariamente, Antípatro lo juzga propio de un varón bueno. Estos vienen a ser aspectos jurídicos en debate de los estoicos. Si, al vender un esclavo, hay que manifestar sus problemas —no aquellos que, de no hacerlo, implicarían según el derecho civil la devolución del esclavo, sino que es mentiroso, dado al juego, al hurto o a la bebida—: al primero le parece que hay que manifestarlos, al otro que no. Si alguien [92] piensa que está vendiendo latón dorado, cuando en realidad es oro lo que vende, ¿un varón bueno le hará notar que aquello es oro o comprará por un denario lo que vale mil denarios? Ya está claro cuál es mi opinión[178] y cuál es la discusión entre los filósofos que he mencionado.

¿Hay que respetar siempre los acuerdos y compromisos [**24**] «que se han tomado sin violencia ni dolo malo», como suelen decir los pretores[179]? Pongamos que alguien ha dado a uno un tratamiento[180] para la hidropesía tras haber pactado que, en caso de resultar curado con el tratamiento, no volvería a usar en adelante ese tratamiento; se ha curado con ese tratamiento y algunos años después recae en la misma enfermedad y no consigue que aquel con quien pactó le permita volver a usarlo: ¿qué debe hacerse? Como es inhumano quien no lo permita y no se le hace agravio ninguno, hay que mirar por la vida y por la salud. Y si [93] uno, al hacer heredero suyo a un sabio dejándole en testamento cien millones de sestercios[181], le hubiera puesto la condición de que, antes de

entrar en posesión de la herencia, bailara en el foro a la vista de todos[182], y él lo hubiera prometido porque de otro modo aquel no le nombraría heredero, ¿debería cumplir lo prometido o no? Preferiría yo que no hubiera hecho la promesa y juzgo que esto es lo apropiado a su dignidad; ya que existió la promesa, si considera ignominioso bailar en el foro, faltará más honorablemente si no toma nada de la herencia que si lo toma, a no ser quizá que aporte el dinero a la república para alguna contingencia importante, de tal manera que incluso bailar no sea ignominioso porque se hace por el bien de la república.

[**25**] [94] Por otra parte, tampoco hay que respetar aquellos compromisos que no son útiles para aquellos con quienes se acordaron. Por volver a los relatos[183], el Sol manifestó a su hijo Faetonte que haría lo que desease, fuera lo que fuera[184]. Su deseo fue ir en el carro de su padre, y se elevó; pero antes de llegar a detenerse, un rayo lo redujo a cenizas. ¡Cuánto mejor había sido no haber respetado este compromiso del padre! ¿Qué decir de Teseo, que reclamó a Neptuno lo prometido[185]? Habiéndole concedido Neptuno tres deseos, deseó la muerte de su hijo Hipólito por las sospechas que este había suscitado en su padre respecto a su madrastra; cuando Teseo hubo obtenido lo deseado, su duelo fue inmenso. ¿Qué decir de Agamenón[186] que, habiendo consagrado [95] a Diana lo más hermoso que naciera en su reino en aquel año, sacrificó a Ifigenia, pues nada había nacido más hermoso en ese año? Debía haber incumplido con su compromiso mejor que aceptar un crimen tan horrible.

Por consiguiente, a veces no hay que cumplir con lo prometido y no siempre hay que devolver los depósitos. Si alguno en su sano juicio te hubiera entregado en depósito una espada y la reclama en medio de un acceso de locura, devolverla sería una mala acción, y no devolverla, el deber[187]. Y si el que te confió en depósito un dinero se dispusiera a hacer guerra a la patria, ¿le devolverías el depósito? Supongo que no, pues obrarías contra el bien de la república, que debe ser lo más apreciado[188]. De este modo muchas cosas que parecen honorables por naturaleza se convierten según las circunstancias en no honorables. Hacer promesas, atenerse a los acuerdos y devolver los depósitos se convierten en no honorables si se trastoca su utilidad. En fin, creo que ya se ha expuesto bastante sobre lo aparentemente útil en conflicto con la justicia bajo la pretensión de prudencia.

«DIVISIO»

[96] Pasando adelante, ya que en el libro primero derivé el deber de las cuatro fuentes de la honorabilidad[189], movámonos dentro de estas mismas al enseñar en qué medida son enemigas de la virtud aquellas cosas que parecen útiles y no lo son. Ciertamente sobre la prudencia, a la que quiere imitar la malicia, y también sobre la justicia, que siempre es útil, ya se ha debatido. Quedan dos partes de la honorabilidad: la primera de ellas se distingue en la grandeza y eminencia de un ánimo sobresaliente, y la otra, en la acción conformadora y moderadora de la continencia y de la templanza[190].

[**26**] [97] A Ulises —al menos, tal como nos lo han transmitido los poetas trágicos, pues en Homero, el mejor de los autores, no hay ninguna sospecha de este tipo sobre Ulises, pero las tragedias lo acusan— le parecía útil querer esquivar el oficio de las armas fingiendo locura[191]. No era un plan honorable pero sí útil, como quizás alguno afirmaría, ser rey y vivir apartadamente en Ítaca con sus padres, con su mujer, con su hijo. ¿Consideras tú comparable con esta calma algún honor en medio de trabajos y peligros cotidianos? Verdaderamente, yo juzgo que hay que despreciarla y desecharla, porque lo que no es honorable no puede ser tampoco útil. [98] En efecto, ¿qué piensas que habría escuchado Ulises si se hubiera obstinado en ese fingimiento? A pesar de haber realizado grandes hazañas en la guerra, tiene que escuchar que Áyax le dice[192]:

En este juramento él mismo fue el primero,
sabéis bien todos; él tan solo rompió su palabra.
Se dedicó a hacer el loco, a fingir, para no sumarse.
Y si la aguda prudencia de Palamedes
no hubiera captado su malicioso atrevimiento,
habría burlado para siempre la ley de su sagrada palabra[193].

Verdaderamente, para él fue mejor luchar no solo contra los [99] enemigos, sino también contra el oleaje —como hizo—[194], antes que desatender a Grecia cuando se dirigía unánime a hacer la guerra a los bárbaros.

Pero dejemos las leyendas y los ejemplos de fuera: vengamos a hechos reales y de nuestra historia[195]. Marco Atilio Régulo, habiendo sido capturado en África durante su segundo consulado por una emboscada bajo la dirección del lacedemonio Jantipo —el general era Amílcar, el padre de Aníbal—[196], fue enviado al Senado bajo juramento de que, si no se entregaban ciertos nobles cartagineses cautivos, él mismo volvería a Cartago. Una vez que llegó a Roma veía la apariencia de utilidad, pero la consideró falsa, como los hechos demuestran. La perspectiva era la siguiente: quedarse en la patria, estar en su propia casa con su mujer, con sus hijos[197], mantener su dignidad de excónsul considerando corriente en los azares de la guerra la desgracia que había sufrido en combate. ¿Quién dice que estas cosas no son útiles? ¿Quién crees tú? La magnanimidad y la fortaleza dicen que no. ¿Acaso buscas autoridades más fidedignas? [**27**] [100] Ciertamente, es propio de esas virtudes no espantarse por nada, despreciar todo lo humano, no considerar insoportable nada que pueda sucederle al hombre. Por lo tanto, ¿qué hizo? Se presentó en el Senado, explicó las órdenes recibidas y rehusó votar el asunto, alegando que, mientras estuviera obligado por el juramento dado a los enemigos, no era senador[198]. Pero hizo más —y alguno dirá «¡qué hombre tan tonto y que se opone a su propia utilidad!»—: afirmó que no era útil entregar a los cautivos, pues ellos eran jóvenes y buenos jefes, mientras que él ya estaba consumido por la edad. Como su

prestigio se impuso, quedaron presos los cautivos y él regresó a Cartago sin que lo retuviera el amor a la patria o a los suyos. A decir verdad, tampoco desconocía que iba al encuentro de un enemigo muy salvaje y de rebuscados tormentos, pero consideraba que había que respetar el juramento. Por lo tanto, digo que justo cuando lo estaban matando de sueño[199] estaba en mejor situación que si se hubiera quedado en casa como un anciano prisionero, como un excónsul perjuro[200]. «Pero obró tontamente no solo al pensar [101] que no debía liberarse a los cautivos, sino también al disuadir de ello a otros». ¿Cómo que tontamente? ¿También si era conveniente para la república? ¿Puede ser útil para cualquier ciudadano lo que es inútil para la república?

Los hombres trastornan los fundamentos de la naturaleza [**28**] cuando disgregan la utilidad de la honorabilidad[201]. En efecto, todos buscamos la utilidad y nos vemos arrastrados a ella, sin poder obrar de otro modo en absoluto. Ciertamente, ¿quién puede alejarse de lo útil? O más bien, ¿quién hay que no vaya tras ello con todo su afán? Pero, ya que no podemos encontrar lo útil en ninguna otra parte que en la alabanza, el honor y la honorabilidad, tenemos estas cosas por las más importantes y principales; y del título de la utilidad pensamos que no es tan brillante cuanto necesario.

Alguno dirá: «Entonces, ¿qué implica un juramento? ¿Acaso [102] tememos la ira de Júpiter[202]? Antes bien, es idea general en todos los filósofos, no solo en los que afirman que Dios mismo no tiene ocupación ninguna y tampoco la impone al otro[203], sino también los que defienden que Dios siempre está haciendo y emprendiendo algo, que Dios nunca se enfada ni hace daño[204]. Por otra parte, ¿qué daño podría haber causado la ira de Júpiter mayor que el que Régulo se causó a sí mismo? Entonces, ningún escrúpulo sagrado fue capaz de trastocar una utilidad tan grande[205]. ¿Acaso fue para no obrar ignominiosamente? Ante todo, de los males, el menor: ¿es que esa ignominia suponía un mal tan grande como el del tormento? Después, esas palabras de Accio[206]

—¿Incumpliste tu palabra?
—No la he dado ni la doy a un cualquiera desleal…

aunque están en boca de un rey impío, sin embargo están espléndidamente dichas». Añaden también que, de igual manera [103] que nosotros afirmamos que parecen útiles algunas cosas que no lo son, igualmente ellos afirman que parecen honorables algunas cosas que no lo son; por ejemplo, parece honorable esto mismo de regresar para ser torturado para respetar un juramento; pero pasa a no ser honorable porque no debió ser válido lo realizado mediante la violencia del enemigo. Añaden también que todo lo que es muy útil pasa a ser honesto, incluso si antes no lo parecía. Más o menos, esto es lo que hay contra Régulo. Veamos, pues, lo primero.

«No había que temer que Júpiter pudiera hacer daño llevado [104] [**29**] por la ira, porque es su condición no enfadarse ni hacer daño». Este argumento no tiene más valor contra Régulo que contra todo juramento. Ahora bien, al jurar no se debe apreciar qué miedo incluye, sino qué fuerza. En efecto, el juramento es una aseveración sagrada: lo

que prometes solemnemente y como poniendo a Dios por testigo, hay que mantenerlo. Por lo tanto, ya no tiene que ver con la ira de los dioses, que no existe, sino con la justicia y la lealtad. Y así, Ennio dijo brillantemente:

¡O Lealtad santa, alada, juramento ante Júpiter[207]*!*

Por lo tanto, quien viola un juramento viola la Lealtad, que nuestros antepasados quisieron que estuviera en el Capitolio contigua a Júpiter Óptimo Máximo, como se contiene en el discurso de Catón[208]. «Bueno, pero ni siquiera la ira de Júpiter hubiera [105] hecho tanto daño a Régulo como el que se hizo a sí mismo el propio Régulo»[209]. Verdad, si no hubiera otro mal que el sufrir dolor; pero los filósofos de mayor prestigio aseguran que este no solo no es el mayor mal, sino que ni siquiera es un mal[210]. De todo esto Régulo es sin duda un testigo no pequeño, y no sé si el más poderoso: no lo critiquéis, por favor. En efecto, ¿qué persona más fiable buscamos que un notable del pueblo romano que por cumplir con su deber afrontó espontáneamente el tormento?

En cuanto a lo de «de los males, el menor»[211], es decir, preferir lo ignominioso a lo desastroso, ¿hay algún mal mayor que la ignominia[212]? Y si la deformidad corporal tiene algo de repulsivo, ¿cuánto más debe parecerlo aquella desfiguración y fealdad [106] de un ánimo envilecido? En consecuencia, quienes desarrollan estas cuestiones con más rigor se atreven a decir que el único mal es lo ignominioso; quienes lo hacen más laxamente no dudan, sin embargo, en afirmar que es el mayor mal[213].

En cuanto a aquello de

No la he dado ni la doy a un cualquiera desleal…[214]

el poeta obró rectamente porque, tratándose de Atreo, había que respetar el decoro del personaje. Ahora bien, si adoptan para sí el principio de que es nula la palabra dada a un desleal, tengan cuidado no se esté buscando un pretexto para el perjurio.

Por otra parte, existe también un derecho de guerra[215] y a [107] menudo hay que respetar la lealtad al juramento hecho al enemigo. En efecto, lo que se juró con la idea de que debía cumplirse[216], hay que respetarlo; si no fue así, no habrá perjurio si no se hace, por ejemplo, si no entregas a los bandidos el rescate pactado por tu vida, no hay engaño, ni siquiera aunque no lo hicieras tras haberlo jurado. Verdaderamente, un pirata no está incluido en el grupo de los combatientes enemigos, sino que es enemigo público de todos: con este último no deben mediar ni la palabra ni el juramento[217]. En efecto, jurar en falso no es quebrar [108] el juramento; antes bien, perjurio es no hacer lo que hayas jurado «de acuerdo con tu intención», tal como se expresa textualmente en nuestra tradición[218]. En la misma línea acierta Eurípides diciendo:

Con la lengua he jurado, libre está de juramento mi mente[219].

A decir verdad, Régulo hizo bien en no trastocar con el perjurio las estipulaciones y acuerdos de guerra con los enemigos. En efecto, era un conflicto con un enemigo según la justicia y las leyes, respecto al cual disponemos de todo el derecho fecial y de muchos derechos compartidos[220]. Si esto no fuera así, el Senado nunca hubiera entregado a los enemigos a varones ilustres [**30**] [109] encadenados[221]. En cambio, les fueron entregados Tito Veturio y Espurio Postumio, cónsules por segunda vez, porque, habiendo luchado sin éxito en Caudio, habían acordado la paz con los samnitas tras hacer pasar nuestras legiones bajo el yugo —lo habían hecho sin mandato del Senado y el pueblo—[222]. Por el mismo tiempo, como la paz se había hecho por iniciativa suya, fueron entregados Tiberio Minucio y Quinto Melio, que eran entonces tribunos de la plebe, para repudiar la paz con los samnitas. Además, el mismo Postumio que se entregaba fue promotor y responsable de esta rendición. Esto mismo sucedió muchos años después con Gayo Mancino[223]: este defendió como propuesta de ley ser entregado a los numantinos, con quienes había establecido una alianza sin autorización del Senado, y la propuesta la presentaron Lucio Furio y Sexto Atilio mediante un senadoconsulto[224]; se aprobó y fue entregado a los enemigos. Más honorablemente actuó este que Quinto Pompeyo: estando en la misma situación, apeló en contra y no se aprobó la ley[225]. En este último caso pudo más lo que parecía utilidad que la honorabilidad; en los anteriores la falsa apariencia de utilidad fue superada por el prestigio de la honorabilidad.

«Pero no debió ser válido lo que se había impuesto por la [110] fuerza». ¡Como si se pudiera emplear la fuerza con un varón fuerte[226]! «Entonces, ¿por qué viajó para presentarse en el Senado, sobre todo cuando iba a desaconsejar la liberación de cautivos?». ¡Le reprocháis lo más grande de su actuación! En efecto, no se limitó a su parecer, sino que tomó sobre sí el asunto para que el Senado pudiera dar su determinación. Si él no lo hubiera promovido, indudablemente los cautivos habrían sido devueltos a los cartagineses y así Régulo habría permanecido sano y salvo en su patria. Como consideró que esto no era útil a la patria, por eso creyó que lo honorable para sí era experimentar aquello y sufrirlo.

En cuanto a lo que dicen de que lo que es muy útil pasa a ser honorable[227], <más ajustadamente hay que decir que es lo honorable lo que pasa a ser muy útil>[228], o mejor, «es», no «pasa a ser». En efecto, no hay nada útil que no sea igualmente honorable, y no por ser útil es honorable, sino que por ser honorable es útil.

Por lo tanto, entre muchos ejemplos admirables difícilmente podrá alguien exponer algún ejemplo más destacado y digno de alabanza que este.

[**31**] [111] Pero en toda esta alabanza de Régulo lo único merecedor de admiración es su criterio de que había que retener a los cautivos. Ciertamente, ahora puede parecernos admirable el que regresara, pero en aquellos tiempos no tuvo posibilidad de hacer otra cosa. En consecuencia, esa alabanza no corresponde a la persona, sino a los tiempos. En efecto, nuestros antepasados no quisieron que para la obligación bajo palabra existiera ninguna atadura más rigurosa que el juramento[229]. Lo explicitan las

Leyes de las Doce Tablas, lo explicitan las leyes sagradas, lo explicitan los tratados, con los que se compromete la palabra también con el enemigo; lo explicitan las investigaciones y amonestaciones de los censores, que sobre nada juzgaban con más diligencia que sobre el juramento. Cuando Lucio Manlio, [112] hijo de Aulo[230], dejó el cargo de dictador, el tribuno de la plebe Marco Pomponio[231] lo llamó a juicio por haber añadido unos pocos días a su dictadura. Lo acusaba además por haber alejado de la gente a su hijo Tito, el que después fue llamado Torcuato[232], y haberle ordenado vivir en el campo. Se cuenta que, habiendo sabido su joven hijo que su padre estaba en problemas, regresó corriendo a Roma y se presentó al alba en casa de Pomponio. Le anunciaron su presencia y, juzgando que estaría irritado y aportaría algo para acusar a su padre, se levantó de la cama y ordenó que el joven pasara a su presencia sin testigos. Él, en cambio, lo primero que hizo en cuanto entró fue desenvainar la espada, y le juró que lo mataría al momento si no le daba juramento de dejar en paz a su padre. Pomponio, obligado por el pánico, lo juró; presentó el asunto al pueblo y declaró por qué le era necesario abandonar esa causa, con lo que dejó libre a Manlio. Tanto valor tenía entonces el juramento. Además, este Tito Manlio es el que junto al Aniene encontró su sobrenombre a partir del torques que quitó al galo que le había desafiado y al que mató: fue sobre todo un gran varón, que en su tercer consulado desbarató y puso en fuga a los latinos junto al Vésere; y el mismo que fue muy condescendiente con su padre fue tremendamente riguroso con su hijo.

[**32**] [113] Por contra, así como hay que alabar a Régulo por cumplir con su juramento, así hay que reprobar a aquellos diez que Aníbal, tras la batalla de Cannas, envió al Senado bajo juramento de regresar al campamento capturado por los cartagineses en caso de no conseguir la redención de los cautivos, si es cierto que no regresaron[233]. Sobre ellos no todos cuentan lo mismo. En concreto Polibio, fuente fiable como la que más, afirma que, de los diez muy ilustres que fueron enviados, nueve regresaron al no obtener del Senado el objetivo, mientras que uno de los diez se quedó en Roma alegando que poco después de salir del campamento había vuelto a él como si hubiera olvidado algo. En efecto, con su retorno al campamento pretendía haber quedado libre del juramento; pero esto no era correcto, pues el engaño agrava el perjurio, no lo elimina. Fue, por lo tanto, una astucia necia, que emulaba equivocadamente a la prudencia. En consecuencia, el Senado determinó que aquel hombre enredador y artero fuera conducido encadenado a Aníbal. Pero lo más importante [114] es esto: Aníbal retenía a ocho mil hombres, no porque los hubiera capturado en combate o hubieran huido del peligro de muerte, sino que eran los que los cónsules Paulo y Varrón[234] habían dejado en el campamento. El Senado estimó que no había que redimirlos, aunque podía hacerse con poco dinero, para que nuestros soldados tuvieran en la cabeza que hay que vencer o morir[235]. El mismo Polibio escribe que, cuando se enteró de esto, Aníbal se desanimó al ver que en esa situación catastrófica el Senado y el pueblo romano mantenía un ánimo tan elevado. Así, en la confrontación con la honorabilidad resulta vencido lo que parece útil. Gayo Acilio[236], en cambio, que escribió su historia [115] en griego, relata

que fueron varios los que volvieron al campamento con el mismo engaño para quedar libres de su juramento y que los censores los señalaron a todos con una nota infamante[237].

Concluyamos ya este asunto. En efecto, es evidente que las cosas que se hacen con ánimo cobarde, rastrero, bajo y abatido —como habría sido la acción de Régulo si sobre la devolución de cautivos hubiera estimado lo que le parecía necesario para sí, en vez de para la república, o si hubiera querido quedarse en casa— no son útiles porque son infames, repugnantes e ignominiosas.

«DECORUM». LO APROPIADO

[**33**] [116] Queda la parte cuarta, que consiste en lo apropiado: la mesura, la modestia, la continencia y la templanza. Pues bien, ¿puede ser útil algo opuesto a este coro de virtudes tales? Sin embargo, los filósofos llamados a partir de Aristipo cirenaicos y los anicerios[238] fijaron todo bien en el placer y estimaron que la virtud era digna de alabanza por el hecho de ser generadora de placer; ahora que estos han quedado anticuados destaca Epicuro, partidario y promotor de aproximadamente la misma opinión[239]. A estos tenemos que enfrentarnos «a pie y a caballo», como se dice[240], si tenemos intención de preservar y mantener [117] el valor de la honorabilidad. A decir verdad, si no solo la utilidad sino la vida feliz en su conjunto consisten en el vigor de la constitución corporal y en la fundamentada confianza en mantenerlo, como ha escrito Metrodoro[241], de seguro esta utilidad —que además es la mayor, pues así piensan— entrará en conflicto con la honorabilidad. En concreto, lo primero, ¿dónde se dará un lugar a la prudencia? ¿Para andar por todas partes en busca de deleites? ¡Qué esclavitud tan arrastrada la de una virtud al servicio del placer! ¿Qué función tendrá la prudencia? ¿Seleccionar los placeres inteligentemente? Supón que no hay tarea más grata que esta, ¿qué puede pensarse más ignominioso? Siguiendo adelante, cuando uno afirma que el sufrimiento es el mal supremo, ¿qué lugar queda para la fortaleza, que es el desprecio de los dolores y trabajos? En efecto, aunque en muchos lugares Epicuro trate del dolor —como de hecho trata— muy valerosamente[242], no hay que atender a lo que afirma, sino a qué es congruente que afirme quien delimita el bien mediante el placer y el mal mediante el dolor. Y lo mismo si le oigo hablar de la continencia y la templanza: ciertamente, él afirma muchas cosas en muchos lugares, pero lo tiene difícil, como suele decirse[243]. Verdaderamente, ¿cómo puede alabar la templanza quien sitúa el bien supremo en el placer? En efecto, la templanza se enfrenta al deleite, y el deleite es partidario del placer. De [118] todas formas, en estos tres puntos se escabullen como buenamente pueden, no sin habilidad. Introducen la prudencia como el conocimiento que proporciona placeres y rechaza los dolores. También se las arreglan de alguna manera con la fortaleza, cuando enseñan que es el procedimiento de despreciar la muerte y soportar los dolores. E incluso dan cabida a la templanza, a decir verdad no muy

fácilmente, pero al menos como buenamente pueden. En efecto, afirman que la magnitud del placer está delimitada por la supresión del dolor[244]. La justicia se tambalea, o más bien cae por tierra, así como todas las virtudes que se ponen de manifiesto en sociedad y en la comunidad del género humano. En efecto, no pueden existir ni la bondad ni la liberalidad ni la afabilidad, no más que la amistad, si es que estas no se buscan por sí mismas, sino que se orientan al placer o a la utilidad.

[119] Hagamos, por lo tanto, una breve síntesis. A decir verdad, igual que he mostrado que no puede haber ninguna utilidad contraria a la honorabilidad, así también afirmo que el placer inmoderado es contrario a lo honorable[245]. Por eso dictamino que Califonte y Dinómaco[246] son especialmente dignos de reproche por haber pensado que solventarían la discusión si conseguían ayuntar el placer con la honorabilidad, tal como una bestia con un hombre. No admite esa unión la honorabilidad, la desprecia, la rechaza. Tampoco el supremo bien y el supremo mal, que deben ser simples, pueden resultar de una mezcla y amalgama de cosas totalmente diversas. Pero sobre esto, que es un asunto importante, he tratado ampliamente en otro lugar[247], así que volvamos al asunto. Pues bien, antes se ha debatido suficientemente [120] cómo hay que decidir cuando lo que parece utilidad está en conflicto con la honorabilidad[248]. Si, por contra, se afirma que también el placer puede tener la apariencia de utilidad, no puede haber ninguna unión de aquel con la honorabilidad. Otorgar algo al placer quizá aporte algo de condimento, pero de seguro que no tiene nada de utilidad.

CONCLUSIÓN

Tienes ante ti, hijo mío Marco, un regalo de tu padre, importante [121] a mi modo de ver, pero será según lo acojas[249]. Bien es verdad que estos tres libros tendrán que ser recibidos como huéspedes entre tus notas sobre Cratipo; sin embargo, así como me escucharías durante un tiempo si yo hubiera ido en persona a Atenas —cosa que habría pasado si a mitad de camino la patria no me hubiera mandado volver con una clara llamada—[250], así también, puesto que en estos volúmenes mi voz ha llegado hasta ti, les dedicarás el tiempo que puedas, y podrás tanto cuanto quieras. Por otra parte, cuando sepa que disfrutas con este tipo de conocimiento, hablaré contigo sobre ello algún día cara a cara, espero, y mientras estés ausente, desde la lejanía[251]. Adiós, por lo tanto, mi querido Cicerón, y convéncete de que me eres muy amado, pero serás mucho más querido si aprecias estos consejos y normas.

---

[1] Publio Cornelio Escipión Africano (236-183 a. C., *cos.* 205, 194) comandó con gran éxito las fuerzas romanas en Hispania durante la Segunda Guerra Púnica, a pesar de su juventud. Llevó la guerra a África y fue el único general romano que derrotó a Aníbal, en la definitiva batalla de Zama (202 a. C.). A pesar de que su vida pública continuó hasta fecha cercana a su muerte, la tradición se hace eco de su culto aprovechamiento del ocio;

por ejemplo, en cuanto tenía un rato libre se retiraba al templo de Júpiter Capitolino para poder estar solo; cf. *RE* 4, 1462-1471 (336); *NP* 3, 821-822 (I 71); *MRR* 1, 301; *FS* 1372. La paradójica frase, previamente usada por Cicerón en *La República* I 26-27, constituyó un aforismo de amplia difusión.

2 Por motivos de seguridad, Cicerón se trasladaba de una a otra de sus villas rústicas, primero entre abril y agosto del 44 a. C., por haber mostrado aprobación del asesinato de César, y luego entre octubre y diciembre, por haber atacado a Marco Antonio en la primera *Filípica*: los partidarios de Marco Antonio disponían de grupos armados con un importante poder de intimidación. La soledad de Cicerón, por lo tanto, era impuesta, en contraste con la de Africano.

3 Sobre la pérdida de libertad, tan presente en esta obra, cf. especialmente II 2-3. A pesar de lo hiperbólico de sus palabras, Antonio ciertamente tenía amedrentado al Senado con su exhibición de fuerza, y la actividad judicial estaba casi paralizada por la ausencia de los pretores Bruto y Casio.

4 Se cierra el párrafo con las mismas palabras que cerraban III 1, *saepe soli sumus*, impresionantes por el eco, la asonancia y la tristeza que destilan.

5 La norma, ya presente en ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* 1109a33, se usa en el debate en III 102.

6 En el original latino existe un juego semántico intraducible al usar dos veces la palabra *otium* con diferentes acepciones: merecía otro *otium* ('vida retirada') quien procuró *otium* ('paz') a la ciudad. Cicerón se consideraba salvador de Roma por haber abortado la conjuración de Catilina.

7 En I 3 había mencionado el importante volumen de su obra filosófica y en II 3 había vinculado esta producción a la situación política.

8 Nótese la acumulación de términos del campo semántico del fruto, quizá como recordatorio de I 2, donde Cicerón proponía a su hijo que siguiera con Cratipo mientras le fuera provechoso. Sobre este, mencionado a continuación, cf. I 1.

9 Ya se refirió a ello en II 44.

10 Sobre todo esto, cf. «Introducción: estructura y contenido».

11 Posidonio de Apamea (135-51 a. C.) fue un político y filósofo estoico discípulo de Panecio y líder de la escuela estoica. Escribió sobre ética, física, lógica, teología, psicología, astronomía, geografía e historia. Mantuvo buenas relaciones con Pompeyo y Cicerón. Este va a apoyarse en una obra perdida de Posidonio para este tercer libro; cf. *RE* 22, 558-826 (3); *NP* 11, 683-687 (3).

12 Hipotéticamente se sitúa la redacción de esta obra de Panecio en torno al 139-138 a. C.; cf. DYCK 21-22.

13 Una de las obras perdidas de Posidonio es *Sobre el deber*, a la que Cicerón tuvo acceso durante la redacción de la suya; cf. «Introducción: fuentes».

14 Se desconoce la identidad de quienes hacían esta observación, presumiblemente partidarios de una rama del estoicismo.

15 Sobre él, cf. II 47.

16 Es un ejemplo favorito de Cicerón, usado en *Cartas a los familiares* I 9, 15 y en otras obras. Apeles (n. *ca.* 380-375, *flo.* 332-329 a. C.) fue el pintor más célebre de la Antigüedad, asentado en Cos. Su pintura más famosa fue Afrodita Anadiomene (saliendo del mar, no se conservan representaciones) y murió mientras elaboraba una segunda versión del mismo tema; cf. *RE* 1, 2689-2692 (13); *NP* 1, 821-822 (4).

17 Esta es la primera frase comentada por Cicerón en *Las paradojas de los estoicos*.

18 Este principio general, expuesto al comienzo del libro, se va a repetir continuamente a lo largo de todo él.

19 La condena de quienes separan ambos conceptos está ya en II 9 y se reitera a lo largo del libro III. Cicerón atribuye también la frase a Sócrates en *Las leyes* I 33.

20 Ademas de ser doctrina estoica en general, cf. el silogismo de II 10.

21 Es decir, los cirenaicos y los epicúreos, atacados de nuevo como en I 5.

[22] Esta afirmación ha suscitado debate entre los estudiosos porque atribuye a Panecio una postura estoica ortodoxa, mientras que DIÓGENES LAERCIO, VII 128 le supone defensor de la necesidad de añadir otras cosas (salud, recursos, vigor); parece que se trata de un error de comprensión de este último; cf. DYCK 509-510.

[23] «Lo que sea de acuerdo con la naturaleza» equivale a las acciones indiferentes llamadas *tà katà fýsin* y, por lo tanto, *proēgména.* La afirmación refleja la postura estoica según Diógenes de Babilonia, pues en Crisipo la elección debe ser siempre escoger en bloque lo conforme a la naturaleza y rechazar lo opuesto a ella; cf. DYCK 510-511.

[24] Cicerón describió en I 8 el deber perfecto, o recto, y el medio, o común.

[25] La expresión *(SVF* 3, 136, 14) puede derivarse del concepto pitagórico de que el 10 es el número perfecto, aunque existe otra explicación que intenta fundamentarla en la teoría musical; cf. DYCK 514.

[26] El contraste entre el ignorante y el experto ya se había usado en I 145.

[27] Sobre Decios y Escipiones, cf. I 61. Gayo Fabricio Luscino *(cos.* 282, 278 a. C.) tuvo que negociar el rescate de prisioneros con el rey Pirro, tras una derrota militar. Pirro quedó asombrado ante la incorruptibilidad de Fabricio; otro ejemplo de ella puede leerse en I 40 y III 86; cf. *RE* 6, 1931-1938 (9); *NP* 5, 312-313 (3); *MRR* 1, 189. Aristides el Justo (530-468 a. C.) fue un arconte y estratego ateniense considerado por sus contemporáneos como el mejor de los hombres. Políticamente fue adversario encarnizado de Temístocles, enfrentamiento que culminó con el ostracismo de Aristides; cf. *RE* 1, 880-885 (1); *NP* 1, 1094-1096 (1).

[28] En III 87 volverán a aparecer asociados Fabricio y Aristides.

[29] Sobre Marco Porcio Catón el Censor, cf. I 79; sobre Gayo Lelio, cf. I 90.

[30] Por los Siete Sabios se entiende una serie de griegos antiguos que vivieron entre los siglos VII y VI a. C. y tuvieron fama por sus máximas de sabiduría práctica. Aunque hay varias listas, la más habitual incluye a Cleóbulo de Lindo, Periandro de Corinto, Pítaco de Mitilene, Bías de Priene, Tales de Mileto, Quilón de Esparta y Solón de Atenas; cf. *NP* 13, 251-352, *s. u.* «Seven Sages».

[31] Es decir, lo honorable perfecto, que solo corresponde a los sabios; a continuación se refiere a lo honorable común, que corresponde a las personas virtuosas en general.

[32] Renueva la crítica a los epicúreos de III 12, siguiendo la línea de descalificarlos, como había hecho en I 5.

[33] En I 30-41 se había tratado sobre las circunstancias que pueden llegar a cambiar el carácter moral de una acción.

[34] En II 23 Cicerón había calificado a César de tirano. Al escribir en fecha tan cercana a su asesinato y figurando entre los asesinos su ahijado Marco Junio Bruto, la referencia de actualidad resulta clara. La misma consideración se encuentra en otros escritos contemporaneos, sobre todo en la segunda *Filípica* y en sus *Cartas a Ático*.

[35] La frase *honestas utilitatem secuta est* ha causado quebraderos de cabeza a los estudiosos, incluyendo varias propuestas de corrección. Pero seguramente Winterbottom tiene razón al mantener la lectura de los manuscritos: a la vista del contexto, el sentido es: 'en este caso, la honorabilidad se vio alterada por las circunstancias relacionadas con la utilidad'. En sentido diferente opina DYCK 519.

[36] Usa el término «fórmula» a partir del concepto jurídico; cf. III 60: Cicerón sugiere que en esta cuestión de filosofía moral puede seguirse un procedimiento similar al de los juicios, tan conocido para él. Esta formulación general, que requería su posterior concreción al caso específico, se desarrolla en III 21-24 y se expone del modo más breve en III 23: «no está permitido hacer daño al otro por interés propio»; está ya presente en I 21.

[37] Aunque ya en I 6 Cicerón había anunciado su preferencia por el planteamiento estoico de la cuestión, aquí manifiesta mejor el motivo.

[38] Sobre el escepticismo académico de Cicerón y el uso de «plausible», cf. II 7.

[39] Como se expuso en I 12.

[40] Hay consenso en que la comparación de los miembros del cuerpo con los miembros de la sociedad

proviene de fuentes filosóficas griegas, pero es difícil establecer cuándo y cómo pasa a la tradición romana (se encuentra en LIVIO, II 32 puesta en boca de Menenio Agripa el 494 a. C.); cf. la detallada exposición en DYCK 526-527.

41 Según Kaser (citando a O. Lenel), «el *ius gentium* (Derecho de gentes) era una parte del Derecho romano, el conjunto de aquellos institutos jurídicos que los romanos encontraban de forma coincidente en el Derecho de los pueblos antiguos (Lenel)». En el fundamento de esa vinculación superadora de las fronteras obra la idea del derecho natural según los modelos griegos: la concepción de la cualidad de humano común a todos los hombres, con sus consecuencias (cf. M. KASER, *Ius gentium*, Granada, 2005, 9 y 15). Sobre la relación entre derecho de gentes, derecho civil y justicia, cf. III 69.

42 «Regla de la naturaleza» es equivalente a «ley natural». En *Las leyes* I Cicerón expone por extenso su punto de vista respecto a la doctrina de la ley natural, basado en tres aspectos: a) el universo se mantiene gracias a una Providencia racional; b) el hombre está sometido a Dios pero está por encima del resto de las criaturas; y c) las leyes promulgadas por los hombres deben armonizar con la ley natural; cf. WALSH 184.

43 Hércules, hijo de Zeus y Alcmena, cumplió una serie de trabajos en beneficio de numerosas personas dentro y fuera de Grecia, para lo que tuvo que afrontar grandes esfuerzos y sufrimientos. Si se añade que esa decisión se presenta como fruto de elección voluntaria (cf. I 118), se entiende que los estoicos lo asumieran como ejemplo del sabio perfecto. Tras sus grandes acciones fue admitido en el Olimpo.

44 Es decir, el vínculo social; cf. I 62.

45 De nuevo la argumentación adopta la estructura de un silogismo explícito, como en II 48.

46 Este es un criterio de corte popular, combatido por los estoicos y Cicerón.

47 Este pasaje parece corrupto; aquí se adopta la propuesta de Fedeli de que faltan algunas palabras; cf. DYCK 531.

48 Los estudiosos debaten este pasaje: hay acuerdo casi general en que no es apropiado en este lugar, pues la respuesta a ambas preguntas puede leerse a partir de III 30; pero unos lo interpretan como material original desplazado (Unger, Pohlenz, Atzer[2] y Atzer[3], Winterbottom) mientras que otros ven en él una interpolación antigua (Atzer[4], Fedeli, Dyck), lo que parece muy posible.

49 Sobre Fálaris, cf. II 26.

50 Se trata de un ejemplo en que lo honorable se atiene a las circunstancias vinculadas a lo útil; cf. III 19; estas se presentan en sentido restrictivo; para otras interpretaciones, cf. DYCK 534.

51 Esto es consecuencia de la monstruosidad expuesta en I 62: en ellos está ausente lo más característico del ser humano, el sentido social.

52 Aquí se retoma el ejemplo del cuerpo humano como imagen de la sociedad (cf. III 22) para explicar que un tirano viene a ser tan extraño y dañino al cuerpo social como un miembro gangrenado lo es para una persona.

53 Se retoma la cuestión planteada en III 7-10.

54 Buena parte del libro I consiste precisamente en la delimitación de lo honorable y lo ignominioso, tal como Cicerón lo describe en I 9. Cf. también III 11.

55 Se refiere a los axiomas, 'principios fundamentales e indemostrables sobre los que se construye una teoría', *DRAE, s. u.* «axioma».

56 Cf. I 6.

57 Es decir, si la postura académica no es aceptable para un peripatético como Cratipo (sobre él, cf. I 1). Al final de este párrafo aparece la matización escéptica de Cicerón.

58 El problema de la apariencia, ya planteado en I 9, debe entenderse en relación con el contraste entre el ignorante y el experto expuesto en III 15.

59 Cf. II 9, formulado en términos semejantes.

60 La frase latina *Marte nostro* aparece en otras fuentes y se refiere al esfuerzo preciso para obtener algún

resultado.

61 En II 37 se atribuyó tal poder de conmoción a las pasiones.

62 En esta ocasión se presenta la alternativa entre estoicos y peripatéticos. Zenón de Citio (333-264 a. C.) es el fundador de la escuela estoica, llamada así a partir del lugar de Atenas donde se reunía con sus discípulos, la *Stóa Poikilḗ,* un pórtico decorado. Solo conservamos fragmentos de sus obras, si bien su influencia fue enorme; cf. *RE* 19A, 83-121 (2); *NP* 15, 884-888 (2).

63 Una expresión muy similar, aunque aplicada al placer, puede leerse en *Catón el Viejo o de la vejez* 40. Aquí, sin embargo, resulta clara la crítica, que culmina con un ataque contra César.

64 Cf. III 18.

65 La ignominia implicaba en la mentalidad romana la pública desgracia. Cicerón plantea aquí, en línea con el Sócrates de PLATÓN, *La república* 359, que la moralidad de un acto no está directamente relacionada con la posibilidad de su detección; y, de hecho, usa el mismo ejemplo de su fuente.

66 Rey de Lidia entre *ca.* 680 y el 644 a. C., llegó al trono asesinando a su predecesor, Candaules, y casándose con la esposa de este, cooperadora en el crimen; el relato de Platón tiene una base evidentemente folclórica, pero la fuente alternativa de Heródoto (I 7-12) tampoco está libre de ella; cf. *RE* 7, 1956-1966 (2); *NP* 5, 1048-1049 (1).

67 Los epicúreos atribuían a la virtud importancia en cuanto vía para alcanzar el placer; cf. III 118. La conducta recta sería, entonces, necesaria porque el temor de ser descubierto impediría el placer derivado de una acción indigna. Colotes, un discípulo de Epicuro, atacó a Platón por usar mitos en textos filosóficos; cf. GRIFFIN-ATKINS 114.

68 Esta afirmación, especialmente en lo relativo a los dioses, ha causado problemas a los estudiosos; cf. DYCK 541-542. La postura general de Cicerón en este punto no es nítida.

69 Toda esta argumentación invencible adopta la forma de un dilema (el ariete de Cicerón); tal técnica era primordialmente propia del debate político, pero Cicerón ya la había usado en el ámbito forense y de ahí pasó a su obra filosófica; cf. C. P. CRAIG, *Form as Argument in Cicero's Speeches. A Study of Dilemma*, Atlanta, 1993.

70 Según la tradición recogida en LIVIO, II 2, 2-11, los primeros cónsules tras la expulsión de los reyes en el 509 a. C. fueron Lucio Junio Bruto y Lucio Tarquinio Colatino, el marido de Lucrecia. Esta tradición añade que Colatino fue obligado a dejar el consulado por el odio popular hacia los reyes, con cuya familia él estaba emparentado. Otras tradiciones exponen los hechos de otra manera; en cualquier caso, históricamente Bruto y Colatino no pudieron compartir consulado; cf. DYCK 543-544; sobre ellos, cf. respectivamente *RE* 10, 968 y 8, 2389 (46a y 8); *NP* 15, 884-888 (2); *MRR* 1, 1 y 2.

71 El mito fundacional de Roma por Rómulo y Remo se ha transmitido por varias fuentes; cf. el apéndice en T. P. WISEMAN, *Remus: a Roman Myth*, Cambridge, 1995. Rómulo estableció el perímetro del *Pomoerium* trazando un surco con un arado y avisó de que cualquier intruso sería considerado un enemigo; su hermano Remo se burló de él saltando sobre esa línea y fue asesinado por Rómulo. Este último, una vez divinizado, se asimiló con Quirino, dios de la organización política; cf. *RE* 24, 1306-1321 (1); *NP* 12, 359-360.

72 Es decir, aplicando la regla descrita en III 19-21.

73 Esta cita se recoge en *SVF* 3, 173. Crisipo de Solos, que vivió principalmente en la segunda mitad del siglo III a. C., fue la tercera cabeza de la escuela estoica, tras Zenón y Cleantes. Sus numerosos escritos se convirtieron en canónicos para los estoicos porque organizaron racionalmente todo el estoicismo previo, aunque estableciendo a menudo posturas contrarias a las de sus maestros; cf. *RE* 3, 2502-2509 (14) y S12, 148-155; *NP* 3, 288-293. Los fragmentos de sus obras han sido publicados en dos traducciones españolas: por F. MALDONADO VILLENA en CRISIPO, *Fragmentos morales*, Madrid, 1999; y por F. J. CAMPOS DAROCA y M. NAVA CONTRERAS en CRISIPO DE SOLOS, *Testimonios y fragmentos*, Madrid, 2006, 2 vols.

74 En las dos frases siguientes se concretan los contenidos de estas dos posibilidades: básicamente, los bienes externos deben ceder ante la amistad, pero no los bienes del espíritu.

75 Sobre los diferentes papeles, recuérdese I 107-121.

76 Es lo que hizo Cicerón durante su pretura en el 66 a. C.: cuando su amigo el tribuno Gayo Manilio fue

acusado de dejación de su puesto, fijó la fecha de juicio para el 29 de diciembre, cuando él presidía el tribunal justo antes de cesar en el cargo; cf. DYCK 547.

77 La referencia a la mente como lo más divino en el hombre se rastrea desde Anaxágoras en muchas fuentes. Por otra parte, en la escuela estoica es la divina Razón, inmanente al mundo, la que gobierna todo.

78 El entrecomillado es parte de una fórmula del pretor, relacionada con un juramento de honradez; cf. OVIDIO, *Epistulae ex Ponto, Book I*, ed. y com. de J. F. GAERTNER, Oxford, 2005, 219.

79 Similar matización sobre la ausencia de dificultad entre sabios se lee en *Lelio o de la amistad* 38.

80 Esta anécdota, posiblemente ficticia y ya relatada en *Disputaciones Tusculanas* V 63, se sitúa durante una de las dos tiranías de Dionisio II el Joven *(ca.* 397-343 a. C.), que gobernó Siracusa entre los años 367 y 357, y entre el 346 y el 344; pasó otros períodos exiliado en Corinto. Según Cicerón, Damón y Fintias eran pitagóricos.

81 Sobre la destrucción de Corinto, cf. I 35.

82 La isla de Egina, en el golfo Sarónico, dista unos veinte kilómetros de El Pireo (uno de los puertos de Atenas). Es larga la historia de su desencuentro con Atenas, debido principalmente a su poderío naval y a su situación estratégica. Los eginetas incluso fueron deportados de su isla entre el 431 y el 405 a. C. Además de que sobre el decreto mencionado existen matices en diversas fuentes, no se sabe si se ejecutó y tampoco ha sido posible situarlo temporalmente; algunos autores prefieren referirlo a comienzos del siglo iv a. C.; cf. DYCK 550-552.

83 Los extranjeros podían vivir en Roma con la aprobación de los magistrados. Marco Junio Peno *(trib. pl.* 126 a. C.) hizo una propuesta para restringir la entrada de foráneos en Roma por motivos no bien explicados; cf. *RE* 10, 1076 (123); *NP* 6, 1098 (I 24); *MRR* 1, 508. En el 65 a. C. el tribuno de la plebe Gayo Papio propuso la expulsión de Roma de los extranjeros no itálicos; se interpreta que la norma se dirigía contra los transpadanos, cuya aspiración a obtener la ciudadanía era apoyada por Craso y César; cf. *RE* 18, 3, 1076-1077 (5); *NP* 10, 490 (I 2); *MRR* 2, 158.

84 Fueron cónsules en el 95 a. C.; sobre Lucio Licinio Craso, cf. I 108; sobre Quinto Mucio Escévola, cf. I 117. La *Lex Licinia Mucia* de ese año limitó la costumbre previa de que un latino que cambiara de residencia y pagara sus impuestos pudiera obtener la ciudadanía romana; se estima que este fue uno de los motivos de la Guerra Social que comenzó cuatro años después; cf. DYCK 552-553 y TORRENT 614 *s. u.* «lex Licinia Mucia de civibus redigundis».

85 Sobre Cannas, cf. I 40. Esta idealizada descripción de la presencia de ánimo romana se amplía en III 114.

86 Cicerón narra siguiendo a DEMÓSTENES, *Sobre la corona* 204-205 el famoso episodio de 480 a. C., cuando Temístocles, ante el avance persa, persuadió a los ciudadanos de Atenas para aplicar una estrategia de retirada que incluía la evacuación de la ciudad.

87 Rey de Persia entre el 485 y el 465 a. C., hijo de Darío, invadió Grecia en las Guerras Médicas y, poco después de asolar Atenas, fue derrotado en Salamina, evidenciando así el acierto de la estrategia de Temístocles; cf. *RE* 9A2, 2096-2101 (1); *NP* 15, 836-837 (1).

88 Sobre Aristides, cf. III 16.

89 Giteo era un puerto a cuarenta y cinco kilómetros de Esparta, pero no está claro que en el siglo v fuera una base naval espartana; cf. C. FALKNER, «A Note on Sparta and Gytheum in the Fifth Century», *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte* 43 (1994), 495-501.

90 La primera parte se refiere a las favorables condiciones que Pompeyo estableció para asentar en Cilicia a 20.000 piratas, tras haberlos derrotado en el 67 a. C. Se trataba de un colectivo coaligado con Mitridates que amenazaba el suministro de grano a través del Mediterráneo. A los impuestos sobre aliados se refiere Cicerón en III 87.

91 Diógenes de Babilonia *(ca.* 240-152 a. C.) fue discípulo de Crisipo y profesor de Antípatro de Tarso (m. *ca.* 130 a. C.), quien a su vez le sucedió como cabeza de la Estoa en Atenas; cf. respectivamente *RE* 5, 773 y 1, 2515-2516 (45 y 26); *NP* 4, 451-452 y 1, 774-775 (15 y 10). Se trata de conversaciones ficticias, como las

que usa Cicerón en sus diálogos filosóficos. Diógenes tomó parte en la singular embajada griega del 156 a. C., que también incluía al académico Carnéades y al peripatético Critolao, filósofos como él; cf. DYCK 560. En este ejemplo la parte de Cicerón la lleva Antípatro.

92 Cicerón aprovecha para citar de pasada los títulos de dos de sus obras recientes: *Sobre la naturaleza de los dioses* y *Del supremo bien y del supremo mal*.

93 Cicerón mencionó el fundamento de la propiedad privada en I 21.

94 Para este sentido del verbo *ruo*, cf. *OLD s. u.* «ruo» 4.

95 En Atenas existían las «deprecaciones de Búciges» contra ciertos delitos, asociadas al héroe inmemorial de ese nombre; entre ellas se encuentra esta, típica de la sabiduría popular.

96 Se pone en boca del griego Diógenes un principio de la legislación romana (cf. *Digesto* XVIII 1, 43) según el cual el vendedor no está atado por el contenido de su anuncio si el comprador tiene posibilidad real de corroborar su exactitud antes de la compra; cf. GRIFFIN-ATKINS 120.

97 Presumiblemente porque, al obtener menos ganancia, merma la posibilidad de ejercer la beneficencia; cf. III 63.

98 Cicerón pudo haber escuchado esta anécdota durante su cuestura en Sicilia en el 75 a. C.; sobre el caballero Gayo Canio solo se sabe que testificó en el proceso contra Publio Rutilio en el 116 a. C., lo que permite situar este suceso a finales del siglo II a. C. En ese juicio se manifestó su carácter ingenioso, según relata el propio Cicerón en *Sobre el orador* II 280; cf. *RE* S1, 274.

99 Como suele pasar en todos los timos, para alcanzar el éxito el dolo se apoya en la pasión desordenada del timado; en este sentido, la observación de Cicerón implica que Canio es culpable de imprudencia por no haber examinado cuidadosamente el objeto comprado.

100 Los *patresfamilias* y los comerciantes llevaban con gran cuidado un libro de caja *(codex accepti et expensi)* que, además de contener los registros contables, servía para anotar acciones crediticias, como parece ser en este caso; cf. TORRENT 175, *s. u.* «codex accepti et expensi» y 765, *s. u.* «nomina transcripticia».

101 Una fórmula era un conjunto de palabras contenido en los registros de los pretores que constituían un modelo de determinada acción procesal en el edicto pretorio; cuando se adaptaba al caso concreto en litigio pasaba a llamarse *iudicium*; cf. *OLD*, *s. u.* «formula» 6, F. BETANCOURT, *Derecho romano clásico*, Sevilla, 2001, 163 ss y TORRENT 374, *s. u.* «formula». Gayo Aquilio Galo *(praet.* 66 a. C.), discípulo de Quinto Mucio Escévola el Pontífice al igual que Cicerón, fue un famoso jurista que promovió las *formulae de dolo malo* que permitían a cualquiera de las partes en un pleito defenderse de la mala fe de la otra; cf. *Sobre la naturaleza de los dioses* III 74, donde se reproduce la misma definición de Aquilio, cf. *MRR* 2, 152.

102 El *dolus malus* se formula en el *Digesto* IV 3, 1, 2 como «toda astucia, engaño y maquinación aplicada para embaucar, engañar y defraudar al otro». Consiste en la actitud maliciosa cuyo objeto es que el otro realice una acción legal que sin ese engaño habría sido imposible o de otra manera.

103 Sobre la Ley de las Doce Tablas, cf. I 37; incluía disposiciones sobre la correcta disposición de bienes heredados. La *Lex Laetoria de circumscriptione adulescentium* para proteger a los menores de veinticinco años se suele datar en el 192 a. C.; cf. DYCK 570 y TORRENT 619 *s. u.* «lex Plaetoria de circumscriptione adulescentium». Sobre los juicios *bonae fidei*, que carecían de fundamento legislativo, se trata más extensamente en III 70. Las palabras que aquí y en los capítulos siguientes aparecen entrecomilladas son fórmulas.

104 Continúa Cicerón con procesos en los que, sin formulación expresa del *dolus malus*, se contiene la idea: la primera fórmula se refiera a casos de disolución de matrimonio en los que había una reclamación de devolución de la dote, y la segunda, a casos de propiedades enajenadas bajo la condición de ser devueltas cuando corresponda.

105 Cicerón menciona la *fiducia*, una figura compleja de *mancipatio* (el procedimiento de transmisión de propiedad más antiguo) en la que se añadía un pacto de recuperación si posteriormente se daban determinadas circunstancias. En época clásica la *actio fiduciae* estaba ya encuadrada entre los *bonae fidei iudicia*; cf. TORRENT 366 *s. u.* «fiducia».

106 Sobre Quinto Mucio Escévola el Pontífice, cf. I 116.

107 El verso es citado íntegramente por Cicerón en una carta fechada en mayo del 54 a. C. *(Cartas a los familiares* VII 6, 2) y pertenece a ENNIO, *Medea (scaen*. 273).

108 Hecatón de Rodas *(flo. ca.* 100 a. C.), paisano de Panecio y compañero de estudios de Posidonio, fue un filósofo estoico que compuso varias obras de ética, aunque no han llegado hasta nosotros.

109 Quinto Elio Tuberón fue sobrino de Publio Cornelio Escipión Emiliano y amigo de Panecio, ocupó puesto de senador y fue un prestigioso abogado en la última parte del siglo II a. C. Según Cicerón *(Bruto* 117), su austeridad estoica acabó causando perjuicio a su carrera política; cf. *RE* 1, 535-537 (155); *NP* 1, 203-204 (I 16).

110 Esto es, en cualquier tipo de obligación.

111 «Auspicio» en su sentido latino de 'adivinación por el vuelo de las aves'. Los augures realizaban sus adivinaciones desde la cumbre del Capitolio y estimaron que una construcción demasiado elevada en una colina vecina podía impedir seguir el vuelo de las aves. Esta mención es la única fuente para este suceso (Valerio Máximo depende de aquí); tuvo que producirse en fecha anterior al 91 a. C. De esa época hay varias *insulae* documentadas en el Celio; cf. *LtuR* 2, 79 y 82, *ss. uu*. «Domus: P. Calpurnius Lanarius» y «Domus: Ti. Claudius Centumalus». Centumalo no es conocido por otra fuente. Publio Calpurnio Lanario tomó parte en la campaña contra Sertorio en Hispania en el 81 a. C.; cf. *RE* 3, 1374 (49); *NP* 2, 997 (I 7); *MRR* 3, 46.

112 Se trata de parte de una fórmula correspondiente a una *actio bonae fidei*, recogida tal cual en GAYO, *Instituciones* IV 47 y 60. Este tipo de *actio* otorgaba al juez amplísima facultad para valorar la actuación de las partes sobre la base de la buena fe; en época de Cicerón, eran juicios de este tipo (cf. III 70) los de compraventa, arrendamiento, gestión de negocios, mandato, depósito, fiducia, sociedad y tutela; posteriormente se añadiría el de reclamación de la dote; cf. GAYO, *Instituciones* IV 62 en R. DOMINGO (coord.), *Textos de Derecho Romano*, Cizur Menor, 2002, 213.

113 El padre es Marco Porcio Catón *(tr. pl.* 99) y murió en el 91 a. C., cuando pugnaba por ser elegido pretor; cf. *RE* 22, 166; *NP* 11, 631 (I 5); *MRR* 2, 2; el hijo es Marco Porcio Catón el Joven; cf. I 112.

114 Comentando este pasaje, expone M. KASER: «*Ius civile* es, en primer término, todo el derecho conforme al cual viven los ciudadanos romanos. Cicerón utiliza aquí la expresión *ius civile* en un sentido amplio, que incluye todo el derecho abierto a los *cives Romani*, en la medida que es competencia de los magistrados jurisdiccionales», *Ius gentium*, *op. cit*., 20.

115 El parentesco de Cicerón con Marco Mario Gratidiano *(pr.* 85, 84), aunque ambos procedían de Arpino, era lejano: el abuelo del primero era cuñado del padre del segundo; cf. *RE* 14, 1825-1827 (42); *NP* 8, 366-367 (I 7); *MRR* 2, 57.

116 Sobre Gayo Sergio Orata solo se sabe que fue un hábil emprendedor de la primera mitad del siglo I a. C.; cf. *RE* 2A2, 1713 (33); *NP* 13, 314-315 (I 8).

117 En concreto, mediente mancipación. La reconstrucción del asunto a partir de las fuentes disponibles es esta: Sergio Orata construyó en el lago Lucrino por interés económico, pero en fecha indeterminada los derechos de pesca fueron restringidos a favor del fisco; entonces, considerando mermado el valor de la finca, la vendió a bajo precio. Posteriormente, a la vista del éxito de sus cultivos de ostras en Bayas, Orata decidió recuperar la propiedad del lago Lucrino, a mayor precio, para ampliar sus viveros; pero al comenzar la producción se encontró con la oposición de los pescadores, por lo que su proyecto quedó imposibilitado; cf. DYCK 579.

118 Sobre Lucio Licinio Craso, cf. I 108; sobre Marco Antonio, cf. II 49. Aunque no se dice expresamente cuál fue el resultado, de la frase final del párrafo parece entenderse que se dio la razón a Antonio.

119 Las palabras entre corchetes son habitualmente consideradas una interpolación.

120 Para el varón bueno y el sabio la norma de comportamiento no depende de las leyes aprobadas, sino que debe atender siempre a la naturaleza; el derecho es imperfecto en cuanto instrumento para promover la moralidad.

121 Sobre el derecho de gentes, cf. III 23. Explica KASER: «Ante todo, su concepto [de Cicerón] de *ius civile* se cruza con el de *ius gentium*, en la medida en que este se encuentra cubierto por el *ius civile* (romano), de modo que algunos objetos lo son tanto del *ius civile* como del *ius gentium* al mismo tiempo, *Ius gentium*, *op.*

cit., 21.

[122] Cicerón acude a planteamientos platónicos (casi aludiendo al mito de la caverna) para incidir en la distancia que media entre la justicia verdadera y la formulación del derecho.

[123] En vista de sus formas personales, el primer ejemplo se ha considerado como parte de una *sponsio* arcaica, de época anterior a las *formulae*. El segundo ya lo había mencionado en III 61. Son cláusulas de contratos que se apoyan en la confianza del cumplimiento de condiciones.

[124] Quinto Mucio Escévola; cf. I 116. En III 61-62 Cicerón relaciona la misma fórmula con la misma persona.

[125] Las causas surgidas de contratos de buena fe permitían al juez un alto grado de discrecionalidad. Por otra parte, al tratarse siempre de dos partes, existía la posibilidad de acción de la otra parte; cf. GRIFFIN-ATKINS 126.

[126] Los ediles regulaban la actividad comercial, incluyendo la compraventa de ganado y esclavos, mediante procedimientos formulares. Podían declarar nula una transacción si después quedaba manifiesto un defecto oculto; de hecho, al poner en venta a un esclavo era preceptivo señalar sus defectos; cf. AULO GELIO, IV 2, 1. Sin embargo, quien heredaba esclavos y los vendía podía, presumiblemente, desconocer algunos de los defectos de estos.

[127] Se trató esto con detalle en III 37-39.

[128] No se sabe nada de este Lucio Minucio Basilo, que debió de morir en torno al 70-69 a. C.; cf. *RE* 15, 1947-1948 (37).

[129] Sobre Marco Licinio Craso Dives, cf. I 25; sobre Quinto Hortensio Hórtalo, cf. II 57.

[130] La relación de Cicerón con ambos, sin embargo, tiene sus claroscuros: criticó abiertamente la codicia de Craso y mantuvo siempre una incierta relación con Hortensio, cuyo gusto por el lujo desmedido censuró sin mencionarlo; Cicerón entendió que a Hortensio le molestaba la ascendente carrera del Arpinate, aunque colaboraron durante años y fue un apoyo importante en los duros momentos del exilio. A pesar de todo, fue objeto de un sentido homenaje por parte de Cicerón al dar su nombre a uno de sus tratados filosóficos, el perdido *Hortensio*.

[131] Marco Satrio adoptó el nombre de su tío y pasó a llamarse Lucio Minucio Basilo (que no debe confundirse con el homónimo asesino de César). Partidario de César, obtuvo la pretura en el 45 a. C. y al año siguiente fue nombrado patrono (cf. I 35) de picenos y sabinos. La indignación de Cicerón se debe a que era un secuaz de Marco Antonio: lo vuelve a atacar en *Filípicas* II 107; cf. *RE* 15, 1948-1950 (38); *NP* 9, 36 (I 4); *MRR* 2, 307.

[132] Cf. I 23 y 28-29.

[133] Los cazadores de herencias *(captatores)* son objetivo habitual de los escritores satíricos; cf. HORACIO, *Sátiras* II 5; JUVENAL, I 37-41 *et passim*; PETRONIO, 141, etc.

[134] Como ya se dijo en II 9 y III 34.

[135] Cf. I 145.

[136] Se refiere a las nociones comunes (gr. *énnoia)* resultantes del contacto de la sensación y la razón; requieren depuración o, como aquí se dice, esclarecimiento.

[137] Cf. I 20.

[138] En I 58 Cicerón se refirió a varitas mágicas; en este caso, siguiendo con los elementos mágicos y folclóricos, *venenum* se refiere a una poción en general, más allá de su sentido original de 'filtro amatorio'.

[139] Gayo Flavio Fimbria *(cos.* 104 a. C.) fue, como Cicerón, un *homo novus* y llegó a compartir consulado con Mario. Es elogiado como orador en *Bruto* 129; cf. *RE* 6, 2598-2599 (87); *NP* 5, 458 (I 5); *MRR* 1, 558.

[140] Esta es la única fuente que menciona a Marco Lutacio Pincia. El proceso referido puede situarse al comienzo del siglo I a. C.; *RE* 13, 2096 (21).

[141] En este tipo de procesos, propios de la legislación republicana antigua, ambas partes depositaban una fianza que finalmente quedaba para el que ganara el pleito; cf. DYCK 594.

[142] Aunque la invectiva no lo especifica, su destinatario es identificable con el Diógenes de III 51 ss.

[143] *Micare* era el juego romano identificable con nuestra morra o «echar a dedos»; el sentido de esta frase es 'confiar ciegamente' y, aunque para Cicerón se trata ya de una forma proverbial, no se documenta antes de él; cf. OTTO 221-222.

[144] Cf. III 38.

[145] Cf. III 75, ridiculizando a Marco Licinio Craso.

[146] Sobre Gayo Mario, cf. I 76. Quinto Cecilio Metelo Numídico *(cos.* 109 a. C.) dirigía la campaña contra Jugurta con cierto éxito, pero fue superado por su comandante Gayo Mario, según el relato de Cicerón (existen otras versiones). En el 100 a. C. Metelo fue el único senador que se negó a jurar la reforma agraria de Saturnino, por lo que sufrió exilio hasta su rehabilitación dos años después, aspecto este admirado por Cicerón; *RE* 3, 1218-1221 (97); *NP* 2, 880 (I 30); *MRR* 1, 545; *FS* 984.

[147] Cf. III 67; por lo tanto, esto debió de suceder en el 85 o el 84 a. C.

[148] En ese momento el colegio lo formaban seis pretores elegidos anualmente.

[149] Se llamaba *Rostra* a la tribuna de los oradores que se alzaba en el *Comitium* a partir del 338 a. C., cuando se adornó con espolones de barcos capturadas en batalla. *LtuR* 4, 212-214, *s. u.* «Rostra (età repubblicana)».

[150] Esta espontánea divinización, inusual en la Roma republicana, consta por otras fuentes; cf. SÉNECA, *Diálogos* V 18, 1 y PLINIO EL VIEJO, *Historia natural* XXXIII 132.

[151] La estructura paralela derivada del ejemplo doble de los dos Marios exige restituir aquí la acción al primero, que fue quien actuó para obtener el consulado.

[152] Es decir, los ejemplos precedentes de Mario Gratidiano y Gayo Mario.

[153] Desde UNGER 1867 se considera que esta frase no corresponde a este lugar, aunque los autores difieren sobre si hay que trasladarla a otra sede (reconociéndola, por lo tanto, genuinamente de Ciceron) o si debe ser tenida simplemente como una interpolación.

[154] A pesar de la consideración con que habitualmente Cicerón menciona a Pompeyo, aquí se produce un duro ataque a costa de su actitud durante el llamado Primer Triunvirato (desde el 60 a. C.): César consolidó su relación con Pompeyo entregándole en matrimonio a su hija Julia, aunque este duró poco porque ella murió de sobreparto, junto con su hijo, en el 54 a. C.

[155] En el 59 a. C. César, entonces cónsul, hizo presión para que se aprobara la legislación de Pompeyo en Asia que incluía medidas impopulares en Roma: reducción de arriendos y distribución de tierras a veteranos; por otra parte, Pompeyo obtuvo de su parentesco con César las relaciones políticas y sociales de las que apenas disponía por su prolongada ausencia como militar.

[156] Cicerón traduce en versos latinos las palabras de Etéocles en EURÍPIDES, *Las Fenicias*, 524-525. En el mito griego Etéocles es el hermano de Polinices; tras el destierro de Tebas de su padre, Edipo, ambos acordaron ocupar el trono alternativamente, pero Etéocles se negó en su momento a renunciar a él, lo que provocó una guerra en la que ambos hermanos se mataron el uno al otro.

[157] Aunque César nunca aceptóel nombre de rey, tan odioso para el sentimiento republicano romano, sus enemigos se lo aplicaban con el sentido de 'tirano'.

[158] La denuncia de la tiranía se presenta aquí con términos parecidos a II 24 y se reitera en III 84-85, en este último caso considerando las angustias y el peso de la conciencia que debía acarrear.

[159] En el 45 a. C., tras su victoria final en la Guerra Civil, César fue proclamado *Pater patriae* (más exactamente *parens ob cives servatos*, 'protector por haber salvado a los ciudadanos'). A Cicerón, orgulloso de haber recibido años atrás esa distición, debía de resultarle especialmente sangrante oír aplicar a César el mismo título; cf. *NP* 10, 597-598, *s. u.* «Pater patriae».

160 Ejemplos de esto pueden verse en II 25-26.

161 Es un septenario trocaico procedente de una obra no identificada de Accio, aunque dentro del ciclo de Atreo *(trag.* 351). En el mito griego este era descendiente de Tántalo y Pélope, mencionados a continuatión. Sobre Accio, cf. Ill 102.

162 Igual que los tiranicidas Harmodio y Aristogitón obtuvieron reconotimiento, hasta el punto de alzárseles estatuas en el ágora ateniense, los asesinos de César, y muy especialmente Bruto, suscitaban la simpatía de Cicerón.

163 El *homo novus* Gayo Fabricio Luscino *(cos.* 282, 278 a. C.) destacó como jefe militar en el sometimiento del sur de la península Itálica y, sobre todo, en la guerra contra Pirro de Epiro (285-275 a. C.). La actión relatada aquí (y en otras muchas fuentes) le proportionó fama de incorruptible y dotó a su figura de un halo legendario que le hizo prototipo de múltiples virtudes; cf. *RE* 6, 1931-1938 (9); *NP* 5, 312-313 (3); *MRR* 1, 189.

164 Pirro de Epiro *(ca.* 319-272 a. C.), mencionado antes varias veces, reinó durante más de treinta años en Epiro, tras liberarlo del poder macedónico, y engrandeció su reino a costa de sus vecinos. Llevó su expansión a la península Itálica y a Sicilia, lo que provocó el enfrentamiento con Roma. Su ajustada derrota en Benevento en el 275 a. C. significó el final de su presencia en Italia; cf. *RE* 24, 108-165 (13); *NP* 12, 274-276 (3).

165 Ya en I 38 se había especificado que la guerra con Pirro había sido *de imperio*, 'sobre el dominio'.

166 Ambos recibieron el sobrenombre de «el Justo».

167 Sobre Lucio Marcio Filipo, cf. I 108 y II 59.

168 Al final de la Primera Guerra Mitridática (85 a. C.) Sila había concedido a varias zonas de Asia Menor la liberación de impuestos por su contribución en esa guerra. Con motivo de la costosa campaña en Hispania contra Sertorio (83 a. C.) fue preciso aumentar los ingresos por impuestos y, como los ciudadanos estaban exentos, los costes extraordinarios recayeron sobre el resto de los territorios bajo dominio romano, incluyendo las zonas liberadas por Sila; cf. Walsh 196.

169 Posiblemente se refiere a la propuesta del 61 a. C. de una sociedad de *publicani* (habitualmente estos pertenecían al *ordo* de los caballeros) de reducir la tasa de sus contratas en la provincia de Asia, a la vista de que no rentaban lo previsto. Aunque Cicerón veía la mala fe de la propuesta, estimó que se debía aprobar por el bien de la concordia y de los habitantes de esas zonas. Catón, más riguroso, logró que se rechazara. La aprobación posterior por parte de César supuso que los caballeros pasaran a apoyar a este decididamente; cf. DYCK 610.

170 Un colono era un labrador libre que arrendaba una explotación agrícola. Las menciones inciden habitualmente en la pobreza y en la permanencia en la misma tierra durante generaciones.

171 Sobre Gayo Escribonio Curión el Viejo, cf. II 59. Los pueblos al norte del Po, que tras la Guerra Social gozaban del estatuto de colonias latinas, reclamaban la ciudadanía romana. En el 65 a. C. César y Craso apoyaron la petición, posiblemente con la oposición de Curión porque implicaba una merma de ingresos fiscales. En la Guerra Civil, César contaría con el apoyo incondicional de los territorios transpadanos.

172 Sobre Hecatón, cf. III 63. No está claro si el título del libro, perdido, era en plural o en singular. La siguiente casuística, relacionada con Hecatón, llega hasta III 95 y recoge doce casos.

173 El conflicto es entre el patrimonio familiar y la humanidad. En III 63 Cicerón había puesto en boca de Hecatón que era «propio del sabio prestar atención a su patrimonio sin hacer nada contra las leyes, los hábitos y los usos»; en consecuencia, en este caso y en el siguiente no consideraría inaceptables acciones tan inhumanas. Pero en los ejemplos sucesivos desaparece el motivo del patrimonio.

174 Los siguientes cinco ejemplos corresponden a la tabla de salvación en un naufragio; las normas aplicables se han expuesto en III 21 y III 42. El primero, presente en *La república* III 30, recuerda al caso expuesto en III 29.

175 Este caso y el siguiente presentan conflictos entre los deberes de piedad hacia los padres y hacia la patria. Respecto al segundo, cf. III 19.

176 Los tres siguientes ejemplos se refieren a transacciones comerciales y se solucionan con la regla

enunciada en III 67. Para el del esclavo, recuérdese también III 71.

177 Sobre ambos, cf. III 51.

178 Según III 21, uno no puede aprovecharse a costa del otro; el caso aparece también en *La república* III 29. El denario era la moneda de plata romana más común, con un valor de 16 ases en época de Cicerón. En el Nuevo Testamento se equipara al jornal de un labrador.

179 Una nueva fórmula (en este caso en buena medida recogida en *Digesto* II 14, 7, 7), correspondiente al *edictum de pactis*, con el que el pretor tutelaba simples acuerdos, establecidos sobre la base de *fides* recíproca, ajenos a las figuras reconocidas; cf. TORRENT 303, *s. u.* «edictum de pactis» y 839 *s. u.* «pacta conventa servabo».

180 La cuádruple repetición de la misma palabra en esta frase posiblemente refleja un uso legal orientado a evitar ambigüedades.

181 El sestercio era la cuarta parte del denario; cf. III 91. Cien millones es una cantidad desorbitada.

182 Sobre acciones indignas en el foro, cf. I 145.

183 La misma pareja de ejemplos se encuentra en *Sobre la naturaleza de los dioses* III 76.

184 Faetonte, o Faetón, es en la mayor parte de las versiones hijo de Helio y de Mérope (o de Clímene) y reclama a su padre una prueba de su filiación, que había sido puesta en duda. La errática conducción del carro por parte de Faetonte provoca grandes daños, por lo que Zeus lo fulmina, causando su caída y muerte.

185 Sobre Teseo y la muerte de Hipólito, cf. I 31. Hipólito era el hijo que el héroe ático había tenido de la amazona Hipólita; pero luego este se casó con la cretense Fedra. Esta manifestó a Hipólito la pasión incestuosa que la dominaba y, al verse rechazada, lo acusó ante Teseo de haber intentado violarla.

186 Agamenón, rey de Micenas o Argos que, en la *Ilíada* de Homero, conduce la expedición griega contra Troya. La tradición, salvo en Homero, le atribuye el sacrificio de su hija Ifigenia por exigencia de la diosa Ártemis, a la que Agamenón había ofendido. A su vuelta victoriosa de la expedición a Troya fue asesinado por su esposa, Clitemnestra, y el amante de esta, Egisto.

187 El ejemplo está tomado de PLATÓN, *La república* 331c y fue reiteradamente usado por varios autores.

188 Cf. I 58 y III 90.

189 Cf. I 18-19.

190 Estas dos últimas virtudes se desarrollan respectivamente en III 97-115 y III 116-120, cf. LEFÈVRE 153.

191 El relato más habitual de la estratagema de Ulises es que, al saber que venían a Ítaca a buscarlo para marchar a la guerra de Troya, fingió locura con una acción incongruente relacionada con el arado (uncir bestias incompatibles, arar la playa o sembrar el campo con sal). Palamedes, para comprobar si fingía, colocó al recién nacido hijo de Ulises en el camino del arado, y este evitó arrollarlo.

192 Áyax (o Ayante), héroe homérico de extraordinaria fuerza y bravura, se enfrenta a Ulises en un combate de pugilato, ejemplo de lucha de fuerza frente a habilidad. En la tragedia de Sófocles que lleva su nombre, enloquece y se suicida cuando las armas del difunto Aquiles son entregadas a Ulises en vez de a él. Cf. I 113.

193 Versos de una tragedia perdida que debió de titularse *Armorum iudicium*, de Pacuvio o Accio; cf. *trag*. 55-60.

194 Alusión a la presencia de Ulises tanto en la *Ilíada* como, principalmente, en la *Odisea*.

195 Aunque ya se presentó en I 39-40, ahora (III 99-115) se va a desarrollar extensamente el caso del *homo novus* Marco Atilio Régulo (m. 250 a. C., *cos*. 267, 256), general que obtuvo un triunfo y combatió en la Primera Guerra Púnica, incluyendo la invasión de África. Con la llegada del invierno permaneció allí con un cuerpo expedicionario, pero fue derrotado y hecho prisionero en el 255 a. C.; cf. *RE* 2, 2086-2092 (51); *NP* 2, 289 (I 21); *MRR* 1, 200.

196 Aparte de lo aquí indicado poco se sabe de Jantipo; además, existe cierta incertidumbre sobre la identificación de este Amílcar con el padre de Aníbal. Este último, Amílcar Barca (*ca.* 275-228 a. C.), comenzó su actividad militar en los años finales de la Primera Guerra Púnica y posteriormente dirigió la expansión cartaginesa en la península Ibérica; cf. *RE* 7, 2303-2308 (7); *NP* 5, 1123 (3). Sobre Aníbal, cf. I 40.

197 Cicerón acentúa los elementos que recuerdan el precedente planteamiento de Ulises.

198 Es más, en cuanto prisionero del enemigo había perdido la ciudadanía; se requería una acción positiva de restauración o un posliminio; cf. DYCK 623-624.

199 Le impidieron dormir hasta causarle la muerte, según una de las tradiciones.

200 Esto es consecuencia de los principios establecidos en I 67.

201 Tal como se expuso en II 9 y III 11 con palabras más fuertes.

202 Se critica la concepción popular romana de que Júpiter castiga a los perjuros. Es la primera de las objeciones contra la actuación de Régulo, que a continuación se presentan (III 102-103).

203 Es decir, los epicúreos, pues estas palabras recogen la primera de las *Máximas capitales* de Epicuro, comentada por Cicerón ya en *Sobre la naturaleza de los dioses* I 45: la divina *ataraxía* ('imperturbabilidad') no debe alterarse ni por afección ni por repulsa.

204 La doctrina estoica propone la Providencia divina sobre cada hombre, siempre atenta a todas sus necesidades; cf. *Sobre la naturaleza de los dioses* II 154 ss.

205 Aquí concluye la segunda objeción del interlocutor imaginario: la primera fue el escrúpulo sagrado, y la segunda, el daño infligido a sí mismo. Las cuatro siguientes, brevemente esbozadas, son: la ignominia no es el mayor mal; no se debe lealtad a los desleales; la acción es honorable solo en apariencia; todo lo que es muy útil pasa a ser honorable. Cicerón responderá a todas ellas en III 104-110.

206 Accio (170-*ca.* 90 a. C.) fue un escritor romano, especialmente apreciado por sus tragedias, de las que solo fragmentos han llegado hasta nosotros. Se sirvió de sus modelos griegos (Eurípides de modo particular) con gran libertad, y también escribió otras de asunto romano. Cicerón llegó a conocerlo en su juventud; otras citas de sus obras han aparecido antes; cf. *RE* 1, 142-147 (1); *NP* 1, 61-64. Sobre Atreo y Tiestes, cf. I 97. La pregunta del primer verso se atribuye a Tiestes, la respuesta, a Atreo; cf. ACCIO, *Tragedias* 227-228.

207 Se atribuye tentativamente este verso a una obra ya citada de ENNIO, *Tiestes* (Jocelyn 350).

208 El templo de *Fides*, dedicado en el 258 a. C. y restaurado en el siglo I a. C., se ha localizado en el suroeste del *area Capitolina*; era lugar ocasional para reuniones del Senado. La estatua de la diosa tenía el brazo derecho extendido; cf. *LtuR* 2, 249-252, *s. u.* «Fides populi Romani / Publica».

209 Fue el segundo en la enumeración de III 102.

210 Para los epicúreos el dolor es el verdadero mal (cf. I 5), mientras que los estoicos lo situaban entre las cosas indiferentes; recuérdese además lo dicho en II 38: «no puede ser justo nadie que tema la muerte, el dolor, el exilio o la pobreza».

211 La tercera objeción en la enumeración de III 102.

212 Sobre la ignominia, cf. III 35-38. La comparación siguiente entre fealdad e ignominia aparece ya en I 126.

213 Los primeros son los estoicos, y los segundos, los peripatéticos y los académicos.

214 La cuarta objeción en la enumeración de III 102.

215 Cf. I 35-38.

216 Es decir, con consentimiento pleno.

217 Sucede con él lo mismo que con el tirano (cf. III 32) y por idéntico motivo: quebrar el principio fundamental de la sociabilidad humana.

218 Las palabras entrecomilladas pertenecen a una fórmula de juramento solemne, muy usadas también en el lenguaje ordinario. La distinción entre falso juramento y perjurio se relaciona con las precauciones de la

legislación romana sobre el *dolus malus*; cf. III 60.

219 EURÍPIDES, *Hipólito* 612. El verso, clave en la trama de la tragedia, se hizo famoso inmediatamente, e incluso Aristófanes lo parodió varias veces.

220 Sobre las leyes feciales, relativas al comienzo de una guerra, cf. I 36. Durante su desarrollo se podían establecer armisticios *(indutiae)* y la conclusión de la guerra adoptaba siempre forma de tratado; cf. *NP* 15, 566, *s. u.* «War, law of».

221 Se señalan a continuación tres ejemplos de entrega de rehenes por parte del Senado.

222 En el 321 a. C., durante la Segunda Guerra Samnita, los romanos sufrieron una humillante derrota en las Horcas Caudinas, tras la que se vieron obligados a aceptar la paz. Tito Veturio Calvino *(cos.* 334, 321) y Espurio Postumio Albino *(cos.* 334, 321) negociaron el tratado de paz (o al menos una *sponsio)* y dimitieron inmediatamente; cf. *MRR* 1, 140; sobre el primero, cf. *RE* 8A2, 1886-1888 (8); *NP* 15, 364 (I 1); el segundo no figura en *RE* ni en *NP*, cf. S. P. Oakley, *A Commentary on Livy. Books VI-X, vol. II*, Oxford, 1998, 585-586. Cuando el Senado debatió el asunto, Postumio abogó por la continuación de la guerra y la entrega de sí mismo a los samnitas. El Senado lo aprobó, pero finalmente los samnitas rehusaron recibir los rehenes: la entrega incluía a los tribunos Tiberio Minucio (¿Numicio?; cf. DYCK 632) y Quinto Melio, porque habían ratificado el acuerdo previo con los samnitas; cf. respectivamente *RE* 17, 1342 (3) y 14, 239 (1); *NP* 9, 903 (1) y 8, 114 (1); *MRR* 1, 153.

223 A Gayo Hostilio Mancino *(cos.* 137 a. C.) se le encomendaron las acciones militares en la Hispania Citerior; mientras retiraba sus tropas de Numancia sin haber logrado su objetivo, sufrió una derrota que le obligó a rendirse, jurando la paz junto con veinte de sus oficiales de alto rango; cf. *RE* 8, 2508-2511 (18); *NP* 6, 534-535 (8); *MRR* 1, 484. Los cónsules del año siguiente, Lucio Furio Filo y Sexto Atilio Serrano, denunciaron el acuerdo y extraditaron a Mancino a los numantinos, pero estos no lo aceptaron; cf. respectivamente *RE* 7, 360 (78) y 2, 2098-2099 (69); *NP* 5, 617-618 (I 28) y 2, 290 (I 29); *MRR* 1, 486. Mancino regresó a Roma y continuó su carrera.

224 El senadoconsulto era una recomendación formal del Senado a petición de un magistrado que durante la República tenía *de hecho* carácter vinculante, aunque sometido a veto; cf. *NP* 13, 264-265, *s. u.* «senatus consultum» y TORRENT 1153-1154, *s.u.* «senatusconsultum».

225 Quinto Pompeyo *(cos.* 141 a. C.) se vio forzado a una acción similar a la de Mancino en el 139 a. C., cuando era procónsul, pero posteriormente el Senado lo desautorizó; cf. *RE* 21, 2056-2058 (12); *NP* 11, 556 (I 1); *MRR* 1, 477. Cicerón censura su intento de evitar la extradición en *Del supremo bien y del supremo mal* II 54.

226 Responde a la siguiente objeción de III 103. En I 32 Cicerón había expuesto que el uso de la violencia eximía de responsabilidad en el juramento, pero aquí incide en la virtud de la fortaleza.

227 La última objeción del interlocutor ficticio de III 103.

228 La restitución, propuesta por Pohlenz y aceptada por Winterbottom, se debe a la clara percepción de que falta algo en los manuscritos.

229 En la descripción que sigue del *iusiurandum* (juramento) parece incluirse la forma más antigua del *sacramentum*, que implicaba un compromiso de las dos partes y estaba ya presente en las Doce Tablas. Las leyes sagradas, de gran antigüedad, incluían un juramento, y su contravención suponía una transgresión religiosa penada con la muerte; fueron usadas por la plebe para juramentarse en torno a su tribuno; cf. TORRENT 573-574 *s. u.* «leges sacratae».

230 Lucio Mancio Capitolino Imperioso *(dict.* 363 a. C.) fue nombrado dictador *clavi fingendi causa*, para luchar contra la peste mediante la acción sagrada de clavar un clavo en la pared del templo de Júpiter Capitolino; quizá su *imperium* cesaba al concluir la tarea, sin necesidad de completar los seis meses de una dictadura ordinaria. Aprovechó el cargo para hacer un recrutamiento de cara a una campaña contra los hérnicos. Según LIVIO, VII 3, 9, todos los tribunos lo forzaron a dejar el puesto; cf. *RE* 14, 1176-1179 (54); *NP* 8, 246 (I 11); *MRR* 1, 117.

231 Nuestro conocimiento sobre Marco Pomponio *(tr. pl.* 362 a. C.) depende de este pasaje y de su paralelo, LIVIO, VII 4, 1-5, 9, pues el resto de las fuentes proceden de ellos. La historicidad de la acción del hijo

es dudosa; cf. *RE* 21, 2327 (8); OAKLEY, *op. cit.* (3, n. 220) 84; *MRR* 1, 118.

232 Tito Manlio Imperioso Torcuato *(cos.* 347, 344, 340 a. C.) obtuvo su apodo *Torquatus* por la hazaña de vencer en combate singular, obedeciendo a sus superiores, a un descomunal galo en el 361 a. C. Según el famoso relato de LIVIO, VIII 19, este portaba un llamativo collar de metal trenzado, especialmente usado por los militares como adorno, en latín *torques*, que el romano arrebató tras su victoria. Durante su tercer consulado derrotó a los latinos junto al río Vésere, cerca del Vesubio; pero esto último fue después de mandar ejecutar a su hijo por haber contravenido las órdenes lanzándose a un combate singular, del que había salido victorioso; cf. LIVIO, VIII 7, 1. Por eso al final de este párrafo Cicerón lo califica de riguroso con su hijo; cf. *RE* 14, 1179-1190 (57); *NP* 8, 246-247 (I 12); *MRR* 1, 130.

233 El suceso se sitúa en el 216 a. C. y ya había sido mencionado en I 40. Cicerón, tras manifestar el desacuerdo entre las fuentes, sigue el relato de POLIBIO, VI 58, que difiere del de LIVIO, XXII 58-61.

234 Cf. ambos *MRR* 247; sobre Lucio Emilio Paulo, que murió en Cannas, cf. *RE* 1, 581 (118); *NP* 1, 214 (I 31); *FS* 522; sobre Gayo Terencio Varrón, cf. *RE* 5A1 680-690 (83); *NP* 14, 279-280 (I 14).

235 Según Polibio, el precio del rescate era de unos trescientos denarios por cabeza. El Senado estaba indignado porque esas tropas no hubieran intentado combatir ni huir; de ahí la negativa a rescatarlos.

236 Gayo Acilio (mediados del siglo II a. C.) fue un senador romano e historiador que hizo de intérprete durante la embajada ateniense, compuesta por filósofos, que en el 155 a. C. se dirigió al Senado. Escribió en griego una historia desde los orígines itálicos hasta, al menos, el año 184 a. C. y que se tradujo al latín; cf. *RE* 1, 251-252 (4); *NP* 1, 99 (I 2); *MRR* 3, 4.

237 Según LIVIO, XXII 61, 9, la reprobación de los censores siguientes fue tan rigurosa que varios se suicidaron y el resto no se atrevió a aparecer en público nunca más.

238 Los cirenaicos son los seguidores de la doctrina de Aristipo de Cirene *(ca.* 430-355 a. C.), discípulo de Sócrates que ponía el bien supremo en el placer corporal momentáneo; DIÓGENES LAERCIO, II 86 da una lista de ellos. Aníceris de Cirene *(flo. ca.* 300 a. C.) pertenece a una generación posterior de cirenaicos, influida por Epicuro; se supone que incluyó en la noción de placer la delectación espiritual. Las ideas atribuidas a continuación a cirenaicos y epicúreos están documentadas como tales en otras fuentes; cf. DYCK 647-650.

239 Epicuro de Samos (342/341-270 a. C.) es el fundador de la escuela filosófica que se reunía en su jardín y lleva su nombre. Sobre la base del atomismo, esta sitúa el bien supremo en el placer dirigido por la prudencia. Se ha perdido casi toda su producción, si bien *La naturaleza* de LUCRECIO transmite parte de su doctrina bajo ropaje romano; cf. *RE* 6, 133-155 (4); *NP* 4, 1075-1085.

240 Fórmula proverbial de procedencia militar; cf. OTTO 126. Desde el comienzo (I 5), Cicerón había manifestado su total oposición a la doctrina epicúrea.

241 Metrodoro de Lámpsaco (331/330-278/277 a. C.), discípulo de Epicuro que formaba, junto con otros filósofos, el grupo de «maestros» del Jardín. Su doctrina era muy cercana a la de Epicuro, si bien no se ha conservado casi nada de su producción escrita; cf. *RE* 15, 1477-1480 (16); *NP* 8, 837-838 (3).

242 Este es el único aspecto de los reseñados por Cicerón que no se recoge en otras fuentes relacionadas con Epicuro.

243 «Lo tiene difícil» es una interpretación libre de la expresión latina *aqua haeret* que, aunque de origen incierto, se refiere a dificultades en el desarrollo de alguna actividad; cf. el análisis de DYCK 649.

244 Enseñaba Epicuro que la *ataraxía* ('imperturbabilidad') era tan enemiga del afán desenfrenado de placer como del miedo incontrolado al dolor.

245 Según el texto transmitido por los manuscritos, *omnem voluptatem*, la traducción debería ser «todo placer»; esto, sin embargo, es contrario a lo expresado por Cicerón en I 102 y 106, en línea con Panecio, de que el placer moderado por la razón es aceptable; cf. DYCK 651. La traducción propuesta adopta la corrección *nimiam voluptatem*, que se apoya en los paralelos de I 69 y 102, así como *Sobre el orador* III 100 y *Del supremo bien y del supremo mal* I 57.

246 Casi nada se sabe de estos dos filósofos, ni siquiera la escuela a la que pertenecían, si bien el primero influyó en Carnéades (esto sugiere que florecieron en la primera mitad del siglo II a. C.). En *Del supremo bien y*

del supremo mal V 21 se les atribuye, como aquí, la afirmación de que la honorabilidad aliada con el placer es el objetivo de la actividad humana.

247 Su propio *Del supremo bien y del supremo mal*, del año 45 a. C. Los dos primeros libros contienen la exposición y crítica de la noción de bien supremo en los epicúreos; los dos siguientes, en los estoicos; y el quinto, en los académicos. En esa obra II 35 se caracteriza de «simple» el supremo bien propuesto por Zenón.

248 El tema general del libro III. La conclusión respecto al placer es que es absolutamente inútil en referencia a la honorabilidad.

249 Este párrafo está elaborado como un reflejo especular de I 1-5: se reiteran la mención nominal del joven Cicerón, de Cratipo, de Atenas, etc.

250 De hecho, Cicerón emprendió el viaje en julio del 44 a. C., pero lo suspendió en Leucópetra ante una convocatoria del Senado para el 1 de septiembre, que se presumía de gran calado político; cf. «Introducción: el accidentado año 44 a. C.».

251 El tópico ya usado en I 156.

ÍNDICE GENERAL

CICERÓN

[72]
Sobre la República
Traducción, introducción y apéndice de A. D'Ors.
Revisión de A. Fontán.

[101]
Del supremo bien y del supremo mal
Traducción e introducción de V. - J. Herrero Llorente.
Revisión de V. García Yebra.

[139]
Discursos. Vol. I
Verrinas: Discurso contra Q. Cecilio. Primera sesión.
Segunda sesión (Discursos I y II)
Traducción e introducción de J. M. Requejo Prieto.
Introducción general de M. Rodríguez-Pantoja.
Revisión de F. Torrent Rodríguez.

[140]
Discursos. Vol. II
Verrinas: Segunda sesión (Discursos III-V)
Traducción de J. M. Requejo Prieto.
Revisión de F. Torrent Rodríguez.

[152]
Discursos. Vol. III
En defensa de P. Quincio.
En defensa de Q. Roscio, el Cómico.
En defensa de A. Cecina. Acerca de la ley Agraria.
En defensa de L. Flaco.
En defensa de M. Celio
Traducción e introducciones de J. Aspa Cereza.
Revisión de J. Martínez Gázquez.

[195]
Discursos. Vol. IV
En agradecimiento al Senado. En agradecimiento
al pueblo. Sobre la casa. Sobre la respuesta

de los arúspices. En defensa de P. Sestio.
Contra P. Vatinio. En defensa de L. Anio Milón
Traducción de J. M. Baños Baños.
Revisión de J. Aspa Cereza.

[211]
Discursos. Vol. V
En defensa de Sexto Roscio Amerino.
En defensa de la ley Manilia.
En defensa de Aulo Cluencio. Catilinarias.
En defensa de Lucio Murena
Traducción e introducciones de J. Aspa Cereza.
Revisión de J. Fresnillo Núñez.

[223]
Cartas. Vol. I
Cartas a Ático (Cartas 1-161D)
Traducción e introducción de M. Rodríguez-Pantoja Márquez.
Revisión de J. A. Correa Rodríguez.

[224]
Cartas. Vol. II
Cartas a Ático (Cartas 162-426)
Traducción de M. Rodríguez-Pantoja Márquez.
Revisión de J. A. Correa Rodríguez.

[245]
La invención retórica
Traducción e introducción de S. Núñez.
Revisión de J. M.ª Núñez González.

[269]
Sobre la naturaleza de los dioses
Traducción e introducción de A. Escobar.
Revisión de A. Moreno Hernández.

[271]
Sobre la adivinación. Sobre el destino. Timeo
Traducción e introducciones de Á. Escobar.
Revisión de A. Moreno Hernández.

[300]
Sobre el orador
Traducción e introducción de J. Javier Iso.
Revisión de A. I. Magallón García y J. A. Beltrán Cebollada.

[332]
Disputaciones tusculanas
Traducción, introducción y apéndice de A. Medina.
Revisión de J. Aspa.

[345]
Discursos. Vol. VI
Filípicas
Traducción, introducción y apéndice de M. J. Muñoz.
Revisión de J. Aspa.

[366]
Cartas. Vol. III
Familiares I
Traducción, introducción de J. A. Beltrán.
Revisión de J. M. Baños.

[374]
Cartas. Vol. IV
Familiares II
Traducción e introducción de A. I. Magallón García.
Revisión de J. C. Martín Iglesias.

[381]
Las leyes
Traducción e introducción de C. T. Pabón de Acuña.
Revisión de J. Aspa Cereza.

[392]
Discursos. Vol. VII
En defensa de Marco Tulio.
En defensa de Marco Fonteyo.
En defensa de Gayo Rabirio, acusado de alta traición.
En defensa de Publio Cornelio Sila.
En defensa de Gayo Rabirio Póstumo.
Por (el represo de) Marco Marcelo.

En defensa de Quinto Ligario.
En defensa del rey Deyótaro.
Traducción e introducción de J. M. Requejo.
Revisión de A. Medina González.

[407]
Discursos. Vol. VIII.
En defensa de Gayo Cornelio.
Discurso como candidato en el senado contra sus adversarios Gayo Antonio y Lucio Catilina.
En defensa de Aulo Licinio Arquias.
Contra Publio Clodio y Gayo Curión.
Sobre las provincias consulares.
En defensa de Lucio Cornelio Balbo.
Contra Lucio Calpurnio Pisón.
En defensa de Gneo Plancio.
En defensa de Marco Emilio Escauro.
Traducción de M. E. Cuadrado Ramos.
Revisión de J. Lorenzo Lorenzo.

[414]
Los deberes
Traducción de Ignacio J. García Pinilla.
Revisión de Francisco Socas Gavilán.

Índice